

حياة الشعر في الكوفة

إلى نهاية القرن الثاني للهجرة

تأليف

الدكتور يوسف خليف

المكتبة
العربية

المجلس
الأعلى
للثقافة



حياة الشعراء في الكوفة

إلى نهاية القرن الثاني للهجرة

الطبعة الثانية

المجلس الأعلى للثقافة

المكتبة العربية

حياة الشعر في الكوفة

إلى نهاية القرن الثاني للهجرة

تأليف

الدكتور يوسف خليف



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

(١)

الموضوع :

في عصر الخليفة عمر بن الخطاب عندما أخذت حركة الفتوح الإسلامية في الاتساع ، وأخذ العرب يخرجون من جزيرتهم لينشروا دين الله في أقطار الأرض ، وضعت الأسس الأولى لطائفة من الأمصار الإسلامية .

وقد أسست هذه الأمصار لتكون معسكرات ثابتة للجيش العربية في انطلاقها البعيد المدى في أرجاء العالم القديم . ولكن هذه المعسكرات أخذت تتحول مع الأيام إلى مدن لها كل ما للمدن من مقومات ، وأخذت هذه المدن تلعب دورها الخطير في الحياة الإسلامية في شتى جوانبها .

وإن المتأمل في هذه الحياة الإسلامية يلاحظ بوضوح أن الدور الذي لعبته هذه الأمصار في تاريخها أعمق وأقوى تأثيراً من الدور الذي لعبته حواضر الخلافة نفسها . ففي هذه الأمصار التي أسست في مناطق ذات حضارات قديمة ، والتي نزلتها القبائل العربية بتقاليدها الموروثة ودينها الجديد لتعيش جنباً إلى جنب مع عناصر أجنبية على حظ غير قليل من الحضارة والمدنية ، وضعت الأسس الأولى للحضارة الإسلامية ، وهي حضارة شارك في بنائها العرب والأجانب . وفي هذه الأمصار أيضاً وضعت القواعد الأولى للثقافة الإسلامية ، وسهرت عليها العقليات العربية والأجنبية حتى قامت وازدهرت واستقرت . ثم في هذه الأمصار أخيراً تطورت العربية القديمة ، وتطور معها الأدب تطوراً لم تكن تعرفه حواضر الخلافة ، وهو تطور لم يكن منه بد حين أصبح الميدان مشتركاً بين أصحابه الأصلاء ومن دخل فيه من أولئك الأجانب المستعربين . ومن هنا كانت دراسة

هذه الأمصار على جانب كبير من الأهمية لمن يريد دراسة هذه الحضارة وهذه الثقافة وهذا الأدب ، ومتابعتها في طريق النشأة والتطور والازدهار . ومن المقرر بين الباحثين أن البصرة والكوفة هما المصهران اللذان كان لهما أعمق الآثار وأقواها في هذه الجوانب كلها ؛ فهما اللذان شهدا البواكير الأولى لها ، وهما اللذان تعهداها حتى نمت وأزهرت وآتت أكلها ، ثم أسلماها بعد ذلك إلى بغداد حين ظهرت ، ثم إلى غيرها من المراكز التي كانت الحضارة الإسلامية تنتقل فيها مع تغير الظروف السياسية . ولن يستطيع باحث في تاريخ هذه الحضارة أن يدعي أنه ينهج نهجاً علمياً سليماً أو أن يدعي العلم بها إن لم يدرس هذين المصيرين ويضع يديه على ما قاما به في سبيل تأسيس هذه الحضارة ورعايتها .

ولكن من الملاحظ أن الاهتمام بالبصرة كان دائماً أشد وأقوى من الاهتمام بالكوفة . وربما كان السبب في هذا يرجع إلى أن الطريق إلى البصرة أيسر وأقرب ؛ فالمعلومات التي بين أيدينا عنها أكثر وأشدّ خصباً ، والصورة التي في أذهاننا عنها أوضح وأدق ؛ فالنحاه يقيمون دراساتهم على أسس المذهب البصري وقواعده ، ويطمثون إليها أكثر من اطمثانهم إلى أسس المذهب الكوفي وقواعده ، والعلماء يرون في الاعتزال مؤثراً قوياً في تاريخ الثقافة الإسلامية والأدب العربي فيوجهون إليه وإلى البصرة التي نشأ فيها عناية خاصة ، والاهتمام بالباحظ وابن المقفع وبشار وأبي نواس البصريين لا يكاد يعدله اهتمام بغيرهم من المعاصرين لهم ، وهو اهتمام كان يدفع الباحثين إلى الاهتمام بالبيئة التي نشأوا فيها . ومن هنا كان الطريق إلى الكوفة أشدّ بعداً وأكثر وعورة ، وكانت الصورة عنها أقل وضوحاً وأكثر نقصاً . وأغلب الظن أن هذا لا يرجع إلى ضعف شأن الكوفة أو ضعف تأثيرها في الحياة الإسلامية ، وإنما يرجع إلى الظروف السياسية التي مرت بها طوال العصر الأموي وفترة غير قصيرة من العصر العباسي ، وهي ظروف جعلت الدولة الأموية تقف منها موقف عسف واضطهاد ، وجعلت الخلفاء العباسيين الأول يقفون منها موقف حذر وريبة . وكان هذا يجعل الرواة يقفون منها موقفاً على جانب كبير من التحرج والتردد ، بل يجعلهم أحياناً ينصرفون عنها أو يشوهون الحقائق ويزيفونها عليها .

في ضوء هذه الفكرة كان اختيارنا الكوفة لتكون موضوعاً لهذا البحث .
وكان شعورنا بغموض الصورة عنها ونقصها ، وقلة المعلومات التي بين
أيدينا واضطرابها ، يدفعنا دفعاً إلى دراستها ، لعل المنهج العلمي الذي
فرضناه على أنفسنا - على ما فيه من مشقة وجهد - يساعد على توضيح
هذه الصورة وتجليتها ، وإزالة شيء من الغموض الذي يكتنفها ، وكان
إحساسنا بوعورة الطريق وبعد الشقة يغرينا إغراء على إنضاء رواحلنا - كما
كان يقول القدماء - في سبيل الوصول إلى الغاية التي كانت تراءى لنا
كلما أغدذنا السير وأمعنا في السرى مشرقة واضحة ، وكنا نرى في
هذا الجهد جسر التعب الذي يوصلنا إلى الراحة الكبرى - على حد تعبير
أبي تمام .

ونحن لا نريد أن نعول - تعليلاً لاختيارنا الكوفة بالذات - إنها أجدر
بالدراسة من البصرة ، أو أولى منها بالعناية ، وإنما الذي نريد أن نقوله
هو أن الكوفة كالبصرة جديرة بالدرس والعناية ، ولكن غموض الصورة
ووعورة الطريق كانا يتمثلان لنا طرافة في الموضوع وجدة في النتائج ،
ويلوِّحان لنا بفرحة استكشاف المجهول واستجلاء الغامض .

وقد حددنا الفترة التي ندرسها بالقرنين الأول والثاني ، ولم يكن هذا
التحديد اعتباطاً أو خبط عشواء ، وإنما كان بناء على أن هذين القرنين
هما اللذان يمثلان مراحل النشأة والتطور والازدهار في تاريخ الحضارة
الإسلامية بالكوفة ، وهما اللذان شهدا أزهى مراحل حياتها العقلية والأدبية
وأشدها خصباً ونشاطاً ، وبخاصة لأن ظهور بغداد في منتصف القرن الثاني ،
وتحول النشاط الحضاري والعقلي والأدبي إليها ، كان من العوامل الحاسمة
في ضعف شأن الكوفة وبداية انحدارها ، وهو انحدار بلغ مداه في أوائل
القرن الرابع .

المنهج :

هدفنا الأساسى من هذا البحث أن نربط بين الشعر والحياة ، لأننا من الذين يؤمنون بأن الفن صدى للبيئة التى يعيش فيها ، ومرآة تنعكس عليها ظروفها وأحداثها ، ما دام الفن جانباً حيوياً من جوانب الحياة ، يتصل بها ، ويؤثر فيها ، ويتأثر بها ، ولا يعيش بمعزل عنها . ولا نكاد نتصور أن الفن — مهما يؤمن أصحابه بأنه للفن — يعيش فى برج عاجى ، أو فى منطقة معزولة ، بعيداً عن قانون التأثير والتأثير ، أو أنه تعبير عن شخصيات أصحابه فحسب دون أن يكون تعبيراً عن البيئة أيضاً ؛ فالفن — كما نراه — تعبير عن الشخصية والبيئة معا ، أو — بتعبير أدق — تعبير عن تأثير الشخصية بالبيئة أو تأثير البيئة فى الشخصية . وليس من اليسير أن ندرس الفن دراسة منهجية سليمة دون أن ندرس ما حوله من جوانب الحياة التى يتأثر بها ويؤثر فيها .

فى ضوء هذا الهدف تحدد المنهج . فقد رأينا من الضرورى — ونحن بصدد دراسة « حياة الشعر » فى الكوفة فى القرنين الأول والثانى — أن نعرض لبيئة الكوفة فى هذين القرنين بالدرس التفصيلى ، لا على أنها تمهيد للبحث ، وإنما على أنها جزء منه لا يتجزأ . ولهذا كانت سلامة المنهج تفرض علينا أن نجعل من هذا القسم من البحث باباً مستقلاً بذاته ، ندرس فيه « الحياة » ، ونقف عندها لا وقفة سريعة متعجلة تلم برءوس المسائل إلاماً خاطفاً ، وإنما وقفة متأنية طويلة تنفذ إلى الأعماق لتبين فيها البيئة التى عاش فيها « الشعر » . وما كان يتدفع فيها من تيارات متعددة ، وما كان يتجاذبها من اتجاهات مختلفة ، وما كانت تنطوى عليه جوانبها المتشعبة

وكان أول ما وقفنا عنده « الحياة السياسية » ، لا لأنها أهم هذه الجوانب ،

ولأنما لأنها هي التي تعرض علينا صورة لصلة الكوفة بالحياة العامة من حولها ، أو - بعبارة أخرى - تهيب لنا السبيل لنضع الكوفة في موضعها الصحيح من الدولة ، فالحياة السياسية هي الجانب العام في حياة الكوفة ، وكان من رأينا أن نبدأ بهذا الجانب العام لنستطيع في ضوءه أن نتبين أين كانت تنزل الكوفة من هذه البيئة العامة ، بيئة الدولة ، وكيف كانت تعيش في هذا الجو العام الذي كان يؤثر فيها كما يؤثر في غيرها من المدن والأمصار والأقاليم . ومضينا ندرس هذه الحياة لا دراسة استعراضية ، وإنما دراسة تحليلية ، لم نقف فيها طويلاً عند الأحداث التاريخية التي تزخر بها المصادر التاريخية المتعددة ، وإنما أشرنا إلى هذه الأحداث وإلى مواضعها من هذه المصادر ، لتفرغ لتحليلها وتفسيرها وربط أسبابها بمسبباتها ، لعلنا نستطيع من وراء ذلك أن نصل إلى استجلاء ما كان يجري خلف المسرح السياسي ، وفهم الدوافع والحركات التي كانت تلعب دورها الخطير في توجيه « الحركة المسرحية » التي اعتاد رواة التاريخ السياسي أن يقفوا عندها طويلاً دون أن ينفذوا إلى ما وراءها . وفي ضوء هذه الدوافع والحركات استطعنا أن نربط بين الأحداث التاريخية المتعددة ، وأن نرى فيها مسرحية ضخمة ذات فصول عدة يترابط بعضها ببعض ترابطاً قوياً ، وتجرى كلها فصلاً في أثر فصل لتصل إلى هدف واضح محدد . وفي ضوء هذا كله استطعنا أن نرسم صورة لشخصية الكوفة السياسية .

. وإذا انتهينا من تشخيص هذا الجانب من جوانب الحياة ، مضينا إلى الجوانب الخاصة التي تفسر لنا الحياة الداخلية في الكوفة من حيث هي مدينة ذات أنماط خاصة في الحياة قد تشترك فيها مع غيرها من المدن ، وقد تنفرد بها .

وكانت « الحياة الاجتماعية » أول جانب من هذه الجوانب الخاصة وقفنا عنده ، لأنه هو الذي يفسر لنا طبيعة الحياة في هذه المدينة ، ويضع أيدينا على الأسس التي قامت عليها . وكان من الطبيعي أن يكون التكوين الاجتماعي لهذه المدينة أول ما نقف عنده من حياتها الاجتماعية ، فمضينا ندرس الأجناس التي شاركت في تكوينها الاجتماعي ، أو - بعبارة أخرى -

عناصر السكان فيها ، وحاولنا أن نربط بين هذه الظاهرة الاجتماعية وبين الظروف التاريخية التي أحاطت بتأسيس الكوفة من ناحية ، والبيئة الجغرافية التي أسست فيها من ناحية أخرى . وإذا اتضح لنا صورة هذا التكوين الاجتماعي كانت الخطوة الطبيعية التالية أن نتبين كيف كانت تعيش هذه الأجناس في الكوفة ؟ وكيف كانت حياتها الاجتماعية ؟ وما طبيعة الصلات الاجتماعية التي كانت تربط بينها ؟ ورأينا أن نتحدث أولاً عن الطبقات الاجتماعية ، وعن حياتها ، والظروف الاقتصادية التي كانت تعيش فيها ، لنستطيع أن نتبين بعد هذا طبيعة الصلات بينها . ورأينا أن سلامة المنهج ودقته تفرضان علينا ألا نتحدث عن هذه الطبقات حديثاً عاماً مملؤه بطائفة من الأفكار العامة المعروفة ، وإنما نتحدث عنها حديثاً علمياً دقيقاً . وكان سبيلنا إلى هذا أن نتابع « المخطط التاريخي » لحياة هذه الطبقات في خلال الفترة التي ندرسها لنرى كيف يمضي ؟ وإلى أين يتجه ؟ وما الانحرافات أو الانعكاسات التي أصابته ؟ ومن هنا كان منهجنا في هذه الدراسة يجمع بين اتجاهين : عرض تاريخي لتطور الظواهر الاجتماعية ، ودراسة موضوعية لطبيعة هذه الظواهر . ثم انتهينا من هذا كله إلى رسم صورة مفصلة لشخصية الكوفة الاجتماعية استطعنا أن نبين فيها الألوان المختلفة التي تتألف منها ، أو - بعبارة أخرى - التيارات الاجتماعية المتعددة التي تتدفق فيها .

وإذا انتهينا من تشخيص هذا الجانب الخاص مضيناً إلى « الحياة العقلية » ولم يكن تأخيرنا لها لأنها أقل الجوانب أهمية أو أضعفها تأثيراً ، وإنما لأنها أخص هذه الجوانب ؛ إذ أنها لا تفسر لنا طبيعة الحياة العامة في الكوفة ، ولكنها تفسر طبيعة الحياة في دائرة خاصة ، هي دائرة العناصر المثقفة المستنيرة .

وإذا كانت الكوفة أحد المراكز الأساسية للثقافة الإسلامية كان من الضروري أن نعرض أولاً لمتزلتها الثقافية لنرى أين تقف بين المراكز الثقافية الأخرى ؟ وأن نحاول استجلاء العوامل التي جعلتها تحتل هذه المكانة الملحوظة في تاريخ هذه الثقافة ، لنمضي بعد ذلك إلى ألوان الحياة العقلية المختلفة . وكان طبعياً أن تكون « الحياة الدينية » أول ما نقف عنده من

هذه الألوان ، لأنها الأصل الذى قامت عليه الثقافة الإسلامية والمحور الذى دارت حوله . وإذا كانت الحياة الدينية الإسلامية تتجه ثلاثة اتجاهات : اتجاه نحو القرآن ، واتجاه نحو الحديث ، واتجاه نحو التشريع . مضينا نتبين الدور الذى قامت به مدرسة الكوفة الدينية فى كل اتجاه من هذه الاتجاهات . ثم مضينا بعد ذلك إلى « الحياة اللغوية » لأنها الأساس الثانى الذى قامت عليه الحياة العقلية فى الكوفة . فالدين أولاً واللغة بعد ذلك هما المقومان الأساسيان لهذه الحياة ما دامت الكوفة مدينة إسلامية عربية . ووقفنا عند الاتجاهات الثلاثة التى اتجهت إليها مدرسة الكوفة اللغوية : جمع اللغة وتدوينها ، ووضع قواعد النحو، ورواية الشعر والأخبار ، وحاولنا أيضاً أن نتبين الدور الذى قامت به فى كل اتجاه من هذه الاتجاهات . ثم كانت « الحياة المذهبية » هى الاتجاه الثالث من اتجاهات الحياة العقلية ، وهى - بطبيعة وضعها التاريخي - تأتى بعد الاتجاهين الدينى واللغوى ، لأنها الاتجاه الذى لم يظهر مع نشأة الكوفة وإنما ظهر بعد ذلك . ولسنا نقصد بالحياة المذهبية تلك المذاهب الفقهية التى ظهرت فى التشريع الإسلامى ، وإنما نقصد تلك المذاهب التى نشأت نشأة سياسية ثم أخذت صورة دينية بعد ذلك ، وكان هدفها خدمة طوائف معينة تدين بمذاهب سياسية خاصة . ورأينا أن المذهبين الأساسيين اللذين عرفتهما الكوفة هما « التشيع والإرجاء » ، فوقفنا عندهما وقفة طويلة تتبعنا فيها نشأتها وتطورهما . وكان منهجنا فى دراسة هذه الاتجاهات الثلاثة للحياة العقلية يقوم على أساس من العرض التاريخي والدراسة الموضوعية على نحو ما فعلنا فى دراسة الحياة الاجتماعية . وإذا انتهينا من هذا كله مضينا نحاول رسم صورة لشخصية الكوفة العقلية نوضح عليها الخطوط الأساسية التى تحددتها ، والألوان الواضحة التى تميزها .

وإذا تمت لنا دراسة « الحياة » واتضحت الصورة الدقيقة لها ، مضينا إلى « الشعر » نحاول أن نتبين إلى أى حد أثرت هذه « الحياة » فيه ؟ وإلى أى حد كان تعبيراً عنها ؟ وكان طبيعياً أن تجرى الدراسة هنا على المنهج الذى جرت عليه هناك ، فكان « الشعر والحياة السياسية » ثم « الشعر والحياة

الاجتماعية» ثم «الشعر والحياة العقلية» هي الاتجاهات الثلاثة التي اتجهت إليها هذه الدراسة الفنية .

وفي ضوء الهدف الذى تمثلناه من ربط الشعر بالحياة تحدد منهجنا فى دراسة الشعر ، فكان الأساس الذى قام عليه هذا المنهج أن نتبين - فى دقة - أين يقف الشعر من جوانب الحياة المختلفة ؟ وكيف يتصل بها أو يبعد عنها ؟ أو - بعبارة أخرى - أين تقف سفينة الشعر وسط هذا الخضم المتلاطم من الحياة ؟ ولم يكن يعيننا أن تكون النتائج دائماً إيجابية ، لأن سلامة المنهج تفرض علينا أن نسجل النتائج سواء أكانت إيجابية أم سلبية . ونحن فى دراستنا للحياة لم نفترض سلفاً أن هذا الجانب من جوانبها مؤثر فى الشعر أو أن ذلك الجانب غير مؤثر فيه ، لأننا لم نكن نريد أن نتعجل النتائج أو أن نضعها قبل المقدمات ، وإنما درسنا الحياة من جوانبها المتعددة لتكتمل صورتها فى ذهننا اكتمالاً : قيقاً ، ثم نضع هذه الصورة بعد ذلك أمامنا لنحدد فيها - إذا استعرنا عبارات الجغرافيين - مناطق الحصب ومناطق الصحارى فى الحياة الفنية .

وفرضنا على أنفسنا بعد ذلك أمرين : فإن كانت النتائج إيجابية مضينا إلى مجموعة الشعر التى بين أيدينا ننظر فيها على أساسين : أساس تاريخى نتبع فيه تطور الظاهرة الفنية فى خلال الفترة التى ندرسها ، وأساس فى نتبع فيه النصوص التى توضح لنا السمات الفنية لهذه الظاهرة ، وإن كانت النتائج سلبية مضينا نعلل لها ، ونتبين الأسباب التى باعدت بين الشعر وبين هذا الجانب أو ذاك من جوانب الحياة .

وكانت نتيجة هذا المنهج أننا لم ندرس الشعر على أساس من تقسيم الفترة التى ندرسها إلى عصور سياسية ، وإنما درسناه على أساس من صلته بجوانب الحياة المختلفة . ومن هنا كان يحدث أن تتوزع دراسة الشاعر الواحد على هذه الجوانب ، فنعرض له فى أكثر من موضع ، ما دام تأثيره بالحياة لم يقف عند جانب واحد من جوانبها ، وما دام شعره قد عبر عن أكثر من جانب منها . وذلك لأن هدفنا لا يتجه إلى دراسة حياة الشعراء ، وإنما يتجه إلى دراسة حياة الشعر . فهؤلاء الشعراء الذين عاشوا فى الكوفة إنما

كانوا يعيشون تحت تأثير تيارات حيوية متعددة ، وهذه التيارات كانت تؤثر في شعرهم تأثيراً إيجابياً أو سلبياً ، فكان من الطبيعي - حرصاً على سلامة المنهج الذي فرضناه على أنفسنا - ألا ننتزع هؤلاء الشعراء من بين هذه التيارات لندرسهم دراسة مستقلة ، وإنما ننظر في شعرهم لندرك كل جانب من جوانبه إلى العوامل المؤثرة فيه ، أو لنصل بينه وبين التيار الذي أثر فيه ، حتى تكتمل لنا صورة من تأثير الحياة بجوانبها المتعددة في الشعر الكوفي كله .

وقد كان من الممكن أن نؤثر الراحة على النصيب ، وسهولة الطريق على وعورته ، فننهج في دراستنا النهج التقليدي المؤلف من دراسة أشهر الشعراء ، وموضوعات شعرهم ، وخصائصه الفنية ، على أساس من تقسيم الفترة التي ندرسها إلى عصور سياسية . وهل هناك أيسر من أن نفرد للعصر الأموي باباً مستقلاً ، وللعصر العباسي باباً آخر ، ثم نستعرض شعراء كل عصر وموضوعات شعرهم وخصائصه ؟ لقد كان هذا يسيراً لولا أننا نرى فيه انتزاعاً للشعر من بيئته ، وفصلاً بينه وبين الحياة التي يعيش فيها ، وإلغاء لقانون التأثير والتأثير لا يرضاه المنهج العلمي السليم . ومن هنا أثرنا النصيب على الراحة ، وعدلنا عن سهولة الطريق إلى وعورته ، وفرضنا على أنفسنا هذا المنهج الذي عانينا منه شيئاً غير قليل من الجهد والمشقة .

(٣)

المصادر :

والمصادر التي اعتمدنا عليها في هذه الدراسة تنقسم بطبيعة المنهج إلى مجموعتين : مصادر الحياة ، ومصادر الشعر .

ومصادر الحياة تنقسم بطبيعة المنهج أيضاً إلى مصادر تاريخية ، ومصادر اجتماعية ، ومصادر عقلية . وأهم المصادر التي اعتمدنا عليها في تشخيص

الحياة السياسية الطبري في تاريخه ، والبلاذري في فتوح البلدان وأنساب الأشراف : والمسعودي في مروج الذهب . وقد وجدنا في المادة الضخمة التي يزخر بها الطبري ، وفي المعلومات الطريفة التي يرويها البلاذري ، ما يسر لنا السبيل إلى فهم هذه الحياة السياسية المضطربة ، وهياً الوسيلة لرسم الصورة التي رسمناها لشخصية الكوفة السياسية . ولكننا كنا مع المسعودي على حذر ، إذ كنا نخشى أن نترلق معه إلى أهوائه الشيعية . وأما في الدراسة الاجتماعية فقد انتفعنا انتفاعاً كبيراً بابن سعد في طبقاته حيث تعرض مادته الحصبة جوانب متعددة للحياة الاجتماعية . كما انتفعنا بكتب المكتبة الجغرافية وخاصة ابن الفقيه حيث يوجد فصل طويل عن الكوفة يتضمن طائفة من المعلومات الطريفة عن حياتها الاجتماعية . وأمدنا الحاحظ في رسائله وفي بيانه بطائفة أخرى من المعلومات عن هذه الحياة ، وكذلك أبو الفرج في أغانيه حيث يروي تفصيلات واسعة عن المجتمع الكوفي وبخاصة في حياة لوه ومجونه وخلاعته . وأما في الدراسة العقلية فكان اعتمادنا الأساسي على كتب الطبقات ، وبالذات ابن سعد ، وابن الأنباري ، وابن النديم ، وعلى كتب الملل والنحل ، وبخاصة الشهرستاني والأشعري ، وعبد القاهر البغدادي .

وأما مصادر الشعر فمن الممكن أن نقسمها إلى ثلاث مجموعات أساسية : مصادر لدراسة حياة الشعراء ، وأهمها أغاني أبي الفرج ، وشعراء ابن قتيبة ، وتاريخ بغداد ، وخزانة البغدادي . ومصادر للمادة الفنية ، وأهمها - إلى جانب المجموعة السابقة - مقاتل الطالبين حيث توجد مجموعة غير قليلة من شعر ثورات الشيعة ، والديارات للشابشتي ، ومسالك الأبصار للعمري حيث توجد مجموعة ضخمة من شعر اللهو والمجون ، ثم وقعة صفين لابن مزاحم ، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ، ولكن موقفنا من هذين المصدرين كموقفنا السابق من المسعودي ، إذ يكثر بهما الشعر الموضوع والمنتحل ، ثم تاريخ الطبري - مرة أخرى - حيث تروى مجموعة كبيرة من الشعر السياسي ، وأخيراً دواوين الشعراء ، ولكن مما يؤسف له أنه ليس بين أيدينا منها سوى أربعة : ديوان أعشى همدان ، وهاشميات

الكميت ، وديوان أبي العتاهية الزهدي ، وديوان مسلم بن الوليد . وأما المجموعة الثالثة من هذه المصادر ، فهي مصادر النقد الأدبي حيث تذكر آراء النقاد والرواة في هذا الشعر . وأهمها عندنا موشح المرزباني الذي أمدنا بطائفة ذات قيمة كبيرة من هذه الآراء ، ثم موازنة الآمدي ، وعمدة ابن رشيق ، وبيان الجاحظ وحيوانه .

وإلى جانب هذه المصادر العربية القديمة رجعنا إلى مجموعة كبيرة من دراسات المستشرقين ، وهي - وإن لم تفدنا فائدة تذكر في الدراسة الفنية - كانت ذات فائدة كبيرة في دراسة الحياة : وضحت لنا جوانب كثيرة منها ، وفسرت لنا كثيراً من ظواهرها ، وأطلعتنا على أساليب مختلفة من البحث العلمي الدقيق . وقد أفدنا كثيراً من دراسات قلهوزن التاريخية عن «الدولة العربية وسقوطها» ، ودراسات كريمر وخودا بنخش الاجتماعية عن «الحضارة الإسلامية» ، ودراسات فك وجولد تسيهر في الحياة اللغوية والحياة العقلية عن «العربية» وعن «العقيدة والشريعة» ، ودراسات فان قلوتمن عن «الشيعة» ، كما أفادتنا دراسات ماسينيون وكروزول عن «خطط الكوفة» وعن «فن العمارة الإسلامية» في تمهيدنا لهذا البحث الذي عرضنا فيه لتأسيس الكوفة وتخطيطها واستقرار الحياة فيها . وكانت أبحاث زترشتين عن «الكوفة» ، وبول عن «الحيرة» ، وهونجمان عن «الأنباط» ، وسترثمان عن «الشيعة» ، وماسينيون عن «التصوف» ، ودلافيدا عن «المختار» ، وهوروفتر عن «الكميت» ، وأويسترب عن «أبي العتاهية» وكراتشكوفسكي عن «مسلم» ، وغيرها من الأبحاث التي تضمها «دائرة المعارف الإسلامية» ، ذات قيمة لا تنكر في تيسير السبيل وتذليله ، وبخاصة أبحاث هونجمان وسترثمان وماسينيون وهوروفتر .

وإلى جانب هذه الدراسات والبحوث الاستشرافية رجعنا إلى مجموعة أخرى من الدراسات والبحوث العربية المعاصرة التي قام بها باحثون سبقونا إلى دراسة بعض جوانب هذا الموضوع . ونعترف أننا انتفعنا انتفاعاً كبيراً بدراسات الأستاذ الدكتور طه حسين عن «الفتنة الكبرى» وعن شعراء

« حديث الأربعاء » ، ودراسات الأستاذ الدكتور أحمد أمين عن الحياة الاجتماعية والحياة العقلية في « فجر الإسلام وضجاءه » ، وبحث الأستاذ عبد الوهاب خلاف في التشريع الإسلامي عن أبي حنيفة ومدرسته ، وهي دراسات وأبحاث أضاءت لنا كثيراً من جوانب هذا الموضوع .

هذه أهم المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها ورجعنا إليها . ونقول أهم المصادر والمراجع لأن وراءها مصادر ومراجع كثيرة لم نعرض لها هنا اكتفاء بإثباتها في هوامش البحث وإدراجها في الثبت الأخير الذي تفرض علينا التقاليد العلمية أن نختم به أبحاثنا الجامعية .

* * *

وبعد ، فلسنا ندعى أننا قلنا الكلمة الأخيرة في الموضوع ، أو أننا أحطنا علماً بكل جوانبه ، فتلك دعوى لا تتفق مع العلم الذي نخلص له ، ولا مع الجامعية التي نؤمن بها ، وإنما حسبنا أن نذكر أن هذا البحث محاولة حاولناها ، وأنضينا رواحنا في سبيلها ، فإن تكن انتهت بنا إلى الغاية التي تمثلناها ، فما نبالي - كما يقول الكميت الشاعر الكوفي - « نَقَبَ الحُفَّ واعتراق السَّنام » ، وإن تكن قصرت بنا عن بلوغها فلتتذكر قول شاعر الكوفة الكبير أبي العتاهية « ما كل ما يتمنى المرء يدركه » .

والله يهدينا إلى سواء السبيل .

يوسف خليف

تمهيد

- (١) تأسيس الكوفة .
- (٢) تخطيطها .
- (٣) استقرار الحياة فيها .

تأسيس الكوفة :

كان تأسيس الكوفة إحدى الضرورات الحربية التي اقتضتها طبيعة الفتح الإسلامي لبلاد فارس في عهد عمر بن الخطاب ، فقد اندفع الجيش العربي تحت قيادة سعد بن أبي وقاص بعد فتوح السواد إلى بلاد فارس ، وكان من نتيجة هذا أن طالت خطوط المواصلات - على حد التعبير الحربي الحديث - بين المدينة حاضرة الدولة الإسلامية في ذلك الوقت ، وبين ميدان القتال ، فكان من الضروري أن يتخذ الجيش الإسلامي المحارب نقطة ارتكاز له أو معسكراً ثابتاً قريباً من ميدان القتال . فأصدر عمر أمره إلى سعد بأن « يتخذ للمسلمين دار هجرة وقيروانا (١) » . وخيل لسعد في أول الأمر أن المدائن ، حاضرة الإمبراطورية الساسانية ، هي المنطقة التي تصلح لأن تكون هذا المعسكر الثابت للجيش العربي ، يتابع منها اندفاعه صوب الشرق ، ولكن جو هذه المنطقة الرطبة لم يلائم العرب الخارجين من أعماق الصحراء الحارة ، فاجتووها (٢) . ورأى سعد أن يرجع إلى عمر يسأله رأيه ، وأدرك عمر بثاقب فكره أهمية العامل الجغرافي في اختيار البيئة التي تصلح لتزول

(١) البلاذري : فتوح البلدان / ٢٧٥ - وقد كان المقصود بدار الهجرة في ذلك الوقت مركز القتال الذي يربط فيه الجنود مع أسرهم تحت السلاح - على حد التعبير الحربي - في انتظار الفزو (انظر Wellhausen : The Arab Kingdom and its Fall, p, 25) ومن هنا كان الجنود المسلمون يسمون أحياناً المقاتلة وأحياناً المهاجرة (Ibid., p. 25) وكلمة « قيروان » في النص تؤدي هذا المعنى أيضاً إذ أن من معانيها « الجماعة من الخيل ، ومعظم الكتيبة » (انظر القاموس المحيط ، مادة « قرن ») - وفي بعض روايات الطبري أن عمر كتب إلى سعد بأن يتخذ للمسلمين « دار هجرة ومنزل جهاد » (٢٣٦٠/٥/١) .

(٢) البلاذري : فتوح البلدان / ٢٧٥ - وفي رواية أخرى أن المسلمين « استوخموها واستوبثوها » (المصدر نفسه / ٢٧٧) .

هؤلاء العرب المجاهدين الذين كان يحرص كل الحرص على أن يظلوا محتفظين بنشاطهم وحيويتهم وقوتهم التي خرجوا بها من الصحراء ، وأدرك أنه لا تصلح لهم إلا بيئة جغرافية تشبه البيئة التي خرجوا منها ، ورأى - من ناحية أخرى - أن طبيعة المهمة التي خرج من أجلها هؤلاء العرب من صحرائهم ، وهي مهمة حربية ، تفرض عليه ألا يهمل الجانب الحربى في هذا الاختيار ، فرأى أن المنطق العسكرى يقضى بالألا يوجد فاصل طبيعى بين هذا الجيش وبين مركز القيادة العليا في المدينة ، حتى يضمن بذلك السيطرة على طرق المواصلات التي تربط بينهما ، فكتب إلى سعد : « إن العرب بمنزلة الإبل لا يصلحها إلا ما يصلح الإبل ، فارتد لهم موضعاً عدنا . ولا تجعل بيني وبينهم بحراً (١) » . وفكر سعد في الأنبار على الضفة الغربية للفرات التي لا يفصل بينها وبين الجزيرة العربية بحر - كما أراد عمر - « وأراد أن يتخذها منزلاً ، فكثر على الناس الذباب ، فتحول إلى موضع آخر فلم يصلح ، فتحول إلى الكوفة فاختطها (٢) » . وكان ذلك في السنة السابعة عشرة من الهجرة (٦٣٨ م) كما تذهب بعض الروايات ، وفي السنة الثامنة عشرة أو التاسعة عشرة ، كما تذهب روايات أخرى (٣) ، والأول أرجح .

وتختلف الروايات في طريقة اعتداء سعد إلى هذه المنطقة التي اختط فيها الكوفة (٤) ، وأياً ما كانت الرواية الصحيحة فإن النتيجة التي نصل إليها من بين هذه الروايات المختلفة هي أن اختيار الموضع الذي أسست فيه الكوفة

(١) البلاذرى : فتوح البلدان/ ٢٧٦ - ويتردد هذا النص في مواضع مختلفة من المصادر التاريخية مع اختلاف في روايته ، ولكنه اختلاف لا يغير المعنى .

(انظر على سبيل المثال : الطبرى ١ / ٥ / ٢٣٦٠ ، وياقوت : معجم البلدان ٧ / ٢٩٧)

(٢) البلاذرى : فتوح البلدان / ٢٧٥ .

(٣) انظر : The Ency. of Islam, art. « al-Kufa »

وهناك اختلافات أخرى حول هذا التاريخ (انظر الطبرى ١ / ٥ / ٢٣٦٠ ، ٢٤٨١ ، وابن الأثير ٢ / ٢٥٩ ، والمسعودى : التنبية والاشراف / ٣٥٨ ، والبلاذرى : فتوح البلدان / ٢٨٤) .

(٤) انظر البلاذرى : فتوح البلدان/ ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، وياقوت : معجم البلدان ٧ / ٢٩٧ ، والطبرى ١ / ٥ / ٢٣٦٠ ، ٢٤٨٣ ، ٢٤٨٤ ، ٢٤٨٥ .

لم يكن أمراً مرجحاً وإنما كان بعد نظر طويل وبحث دقيق ، وهي نتيجة لا تقبل اختلافاً حولها ، ولا يطعن فيها تعدد الروايات التي انتهت بنا إليها .

وهكذا نستطيع أن نرد تأسيس الكوفة إلى عاملين :

عامل حربي ، وهو امتداد خطوط مواصلات الجيش الإسلامي بعد توغله في بلاد فارس ، وما ترتب على ذلك من حاجته إلى نقطة ارتكاز له يتخذها معسكراً ثابتاً ، وقاعدة حربية ، يستريح فيها بعد القتال ، ويتابع منها تقدمه ، أو — على حد تعبير عمر — « دار هجرة ومثزل جهاد (١) » .

وعامل جغرافي ، وهو ذلك الاختلاف الذي شعر به الجيش العربي بين البيئة التي خرج منها ، وهي بيئة الصحراء العربية ، والبيئة التي خرج إليها ، وهي بيئة بلاد فارس ، وما نتج عن ذلك من ضعف قوة الجند وحيويتهم ، أو — على حد تعبير عمر — « من تغير ألوان المقاتلين ولحومهم (٢) » الأمر الذي دفعه — وهو القائد الأعلى للجيش — إلى التفكير في وسيلة تحفظ على جيشه حيويته وقوته ، وتعينه على المضي في الرسالة الكبرى التي غادر صحراءه من أجلها ، وهي الجهاد في سبيل الله (٣) .

ولم يكد المسلمون ينزلون الكوفة حتى بدءوا يشعرون بأن حياة التنقل والتقلقل التي كانوا يجيئونها في جزيرتهم لم تعد تلائمهم أو — بتعبير آخر — لم تعد تلائم تلك الرغبة التي لا بد أنها جاشت في نفوسهم في أن تكون لهم « مدينة » على النمط الفارسي الذي رأوه في أثناء حروبهم في بلاد فارس ، تجمع بينهم ، وتستقر بهم ، وتكفيهم ذلك التردد الدائب خلف مواقع الغيث

(١) الطبري ١ / ٥ / ٢٣٦٠ ، ومن هذه الناحية كانت تسمى أحياناً « كوفة الجند » كما وردت في شعر عبدة بن الطبيب (انظر ياقوت : معجم البلدان ٧ / ٢٩٦) .

(٢) الطبري ١ / ٥ / ٢٤٨٣ ، وابن الأثير ٢ / ٤١٠ .

(٣) ويرى بعض المؤرخين — الأستاذ Reitemeyer — أن مسألة القلق على صحة الجيش المحارب لم تكن السبب الوحيد الذي دفع عمر إلى الأمر بتأسيس الكوفة ، وإنما يضاف إلى هذا رغبته في حفظ العرب جلماً محارباً بعيداً عن الشعوب المغلوبة ، كما فعل مع الجيش العربي الذي فتح مصر عندما أمره بعدم الإقامة في الإسكندرية (انظر :

Greswell: Early Muslim Architecture, I, 15).

ومنابت الكلاً ، مادام منزلهم الحديد منزلاً برياً بحرياً ينبت الحلى والنصي ،
على حد تعبير سعد (١) ، وينبت الخزامى والأقحوان والشيخ والقيصوم
والشقائق ، على حد تعبير رواة البلاذري (٢) .

ومن هنا بدأ تفكير تلك الجماعة المهاجرة المجاهدة من المسلمين في تحويل
معسكرهم إلى مدينة . فلم يكادوا يتزلون الكوفة وتستقر بهم الدار ، ولم
يكادوا يعرفون أنفسهم ويثوب إليهم ما كانوا فقدوا - على حد تعبير
المؤرخين (٣) - حتى كتبوا إلى عمر يستأذنونهم في بنيان القصب . ولكن عمر
كان يرى في ذلك رغبة في الاستقرار لا تتفق مع طبيعة الدور الخطير الذي
خرج هؤلاء المهاجرون من أجله ، وجنوحاً إلى الارتباط بالأرض والاستكانة
لها لا يتلاءم مع طبيعة الجنس العربي التي كان عمر يحرص أشد الحرص على أن
تظل صافية نقية كما خرجت من الجزيرة العربية ، وكان يرى - إلى جانب
ذلك - أن حياة المعسكرات ، بما فيها من تقشف وخشونة ، خير حياة هؤلاء
المقاتلين الذين يجب أن يكونوا دائماً على أهبة القتال ، والذين لم يخرجوا من
جزيرتهم ليستقروا ، كما تزين لهم الحياة الدنيا الفانية ، وإنما خرجوا منها
مقاتلين ليعودوا إليها مقاتلين أيضاً ، كما يفرض عليهم جهادهم المقدس في
سبيل الله والحياة الأخرى الباقية . ولكن ماذا يستطيع أن يفعل عمر أمام تلك
الرغبة الجماعية التي أبدأها جيشه ؟ رأى عمر أن خير ما يفعله أن يبدى رأيه
للجيش ، ويترك له حرية الاختيار والتصرف ، فكتب إليهم يقول : « العسكر
أجد لحربكم ، وأذكى لكم ، وما أحب أن أخالفكم (٤) » .

وخطا المسلمون الخطوة الأولى في طريقهم نحو « المدينة » وأقاموا بيوتهم
من القصب (٥) . ولكن يظهر أن الحياة أرادت أن تثبت لهم أن هذا المثل

(١) الطبري ١ / ٥ / ٢٤٨٦ ، ٢٤٨٧ .

(٢) فتوح البلدان / ٢٧٧ .

(٣) الطبري ١ / ٥ / ٢٤٨٧ . « ويثوب إليهم ما كانوا فقدوا » أي من قوتهم
(انظر ابن الأثير ٢ / ٤١١) .

(٤) الطبري ١ / ٥ / ٢٤٨٧ ، وابن الأثير ٢ / ٤١١ وفيه « العسكر أشد لحربكم ،
وأذكر لكم » والمعنى على الروايتين واحد .

(٥) عن ابن عباس : « كانت منازل أهل الكوفة قبل أن تبنى أخصاصاً من قصب ، إذا
غزوا قلعوها وتصنعوها بها ، فإذا عادوا بنوها » (ياقوت : معجم البلدان ٧ / ٢٩٧) .

من الحياة المستقرة التي أرادوا أن يحيوها ليس إلا مثلاً ساذجاً ناقصاً ، وأن هذه الخطوة التي خطوها ليست هي الخطوة الأخيرة في الشوط ، فقد وقع حريق في مدينتهم الناشئة « فاحترق ثمانون عريشا ، ولم يبق فيها قصبة (١) » . ولملت الفكرة في ذهن سعد : لم لا يستبدلون بنيان القصب بنيان اللبن ؟ وخشى سعد معارضة الخليفة ، وأدرك أن معارضته في هذه المرة ستكون أشد ، فلم يكتب إليه كما فعل في المرة السابقة ، وإنما بعث إليه وفد منهم يستأذنه في هذه الخطوة الجريئة . ومرة أخرى رأى عمر أن في هذه الخطوة خطراً على الجيش المقاتل ، وأنها تخفى وراءها نعمة مرفقة تهدد الحياة الحشنة التي يجب أن يظل هذا الجيش مقيماً عليها ، بعيداً عن السرف آخذاً نفسه بالقصد والاعتدال (٢) . ولكن التيار كان جارفاً ولم تكن من الحكمة معارضته والوقوف في سبيله ، فرأى عمر أن يوافقهم ولكنه قيد موافقته بقيود رأى أنها تحفظ على جيشه شيئاً من حياته الحشنة ، وتبقى له على شيء من القصد والبعد عن السرف ، فقال لهم : « افعلوا ولا يزيدن أحدكم على ثلاثة أبيات ، ولا تطاولوا في البنيان ، وألزموا السنة تلزمكم الدولة (٣) » .

(٢)

تخطيط الكوفة :

وخطا المسلمون خطوة أخرى في طريقهم نحو « المدينة » وبدأت الخطوط الأولى « لمدينة الكوفة » ترسم فوق سطح الأرض ، وكان المسجد — رمز الدولة الإسلامية — أول ما اختطه المسلمون في هذه الأرض الجديدة (٤) ،

(١) الطبري ١ / ٥ / ٢٤٨٧ .

(٢) وفي الطبري أن عمر بعد أن أذن للوفد بالبناء تقدم إليهم « ألا يرفعوا بنياناً فوق القدر : قالوا : وما القدر؟ قال : مالا يقربكم من السرف ، ولا يخرجكم من القصد » (١ / ٥ / ٢٤٨٨)

(٣) الطبري ١ / ٥ / ٢٤٨٧ ، ٢٤٨٨ ، وابن الأثير ٢ / ٤١٢ .

(٤) في الطبري « فأول شيء خط بالكوفة وبني حين عزموا على البناء المسجد » .

ثم خطط قصر الإمارة وبيت المال بحيال محراب المسجد (١) في الواجهة الجنوبية منه مع انحراف قليل نحو الشرق (٢) ، وخططت المناهج من حول المسجد ، وجعلت الأساسية منها - وفقاً لأمر عمر - أربعين ذراعاً وما يليها ثلاثين ، وما بين ذلك عشرين ، وجعلت الأزقة سبع أذرع (٣) ، وتفرع من المسجد خمسة عشر منهجاً : من شماليه خمسة ، ومن قبلته أربعة ، ومن شرقيه ثلاثة ومن غربيه ثلاثة أيضاً (٤) ، ثم وزعت القبائل من حول المسجد على هذه المناهج (٥) . وبدأت قوالب اللبن ترفع القواعد من بنيان هذه المدينة الناشئة .

ثم مضت المدينة الناشئة في طريقها تستكمل مقوماتها ، حتى إذا كانت إمارة زياد في السنة الخمسين من الهجرة (٦) خطا المسلمون في هذه المدينة خطوة أخرى ، فأخذوا يقيمون بيوتهم من الآجر بدلاً من اللبن (٧) . ومضى زياد يدخل بعض التعديلات على المسجد فزاد فيه ووسعه (٨) وأقامه على أساطين جلبت من جبال أهواز ثم نقرت وثقبت وحشيت بالرصاص وسفافيد الحديد ، وجعل ارتفاعه ثلاثين ذراعاً ، ثم سقفه ، وجعل له مجنبات ومواخير ، واستعان على ذلك « بينائين من بنائي الجاهلية » - على حد عبارة الطبري - وحقق له بناء فارسي كان بناء لكسرى تلك الصورة التي كانت نفسه تنازعه

- (١ / ٥ / ٢٤٨٨) - ويرسم المؤرخون صورة طريفة لاختطاطه (انظر البلاذري : فتوح البلدان / ٢٧٦ ، والطبري ١ / ٥ / ٢٤٨٩) .

(١) الطبري ١ / ٥ / ٢٤٩١ .

(٢) ماسينيون : خطط الكوفة / ٢٧ .

(٣) الطبري ١ / ٥ / ٢٤٨٨ .

(٤) الطبري ١ / ٥ / ٢٤٨٩ .

(٥) الطبري ١ / ٥ / ٢٤٨٩ ، ٢٤٩٠ .

(٦) زامباور : معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي ١ / ٦٧ .

(٧) ياقوت : معجم البلدان ٧ / ٢٩٧ .

(٨) البلاذري : فتوح البلدان / ٢٧٧ .

إليها (١) ، ثم أمر بالحصي فجمع ، وألقى في صحن المسجد لأن الناس « كانوا يصلون فإذا رفعوا أيديهم وقد تربت نفصوها فقال زياد : ما أخوفني أن يظن الناس على غابر الأيام أن نفص الأيدي سنة في الصلاة (٢) » . وباختصار فقد جعل زياد المسجد - على حد تعبير ماسينيون - أكبر وأجمل مسجد إسلامي قبل أن يظن عبد الملك إلى بيت المقدس والحجاج إلى مسجد المدينة (٣) . والواقع - كما يقرر كرزول (٤) - أن فن العمارة في الكوفة أخذ يسجل تقدماً في أيام زياد .

وهكذا تحولت الكوفة في عهد زياد - كما يذكر زترشتين (٥) - إلى مدينة منظمة بيوتها من الآجر .

وهنا نقف لتساءل : إلى أي حد تم للمسلمين تحقيق الفكرة التي كانوا يسعون إليها ، وهي فكرة « المدينة » في هذه « الكوفة » الناشئة التي أراد عمر أن تكون معسكراً وأرادوا هم أن تكون مدينة ؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال يجب أن نسأل أنفسنا سؤالاً آخر : كيف استقر هؤلاء المقاتلون المهاجرون ومن معهم في هذه المدينة الناشئة ؟

(١) الطبري ١ / ٥ / ٢٤٤٢ - والمراد ببنائ الجاهلية في عبارة الطبري أنهم غير مسلمين (انظر . Creswell: Early Muslim Architecture, I.36)

(٢) البلاذري : فتوح البلدان / ٢٧٧ .

(٣) خطط الكوفة / ٢٨ .

(٤) Early Muslim Architecture, I, 33.

(٥) Zetterstéen: The Ency. of Islam art. "al-Kufa" .

استقرار الحياة في الكوفة :

إن الصورة التي يرسمها المؤرخون عن هذا الاستقرار (١) — أيا ما كان الاختلاف في تفاصيلها — صورة واضحة في مجموعها ، تنتهي بنا إلى نتيجة لا شك فيها ، وهي أن هؤلاء المقاتلين المهاجرين ومن معهم استقروا في الكوفة استقراراً قليلاً ، وتوزعوا على الأرض الجديدة وفق قبائلهم (٢) . فقد بدأ سعد ، بعد أن تم تخطيط المسجد وقصر الإمارة وبيت المال ، بتوزيع الأرض على القبائل لقيموا فيها منازلهم ، ورأى أن يتخذ من المسجد نقطة البدء ، ونظر فإذا أمامه الكتلتان النسبيتان الأساسيتان : الكتلة اليمنية ، والكتلة العدنانية أو التزارية ، وإذا عليه أن يرضى هاتين الكتلتين ولا يثير إحداهما عليه عند التوزيع ، فقد كانت المنطقة الشرقية القريبة من الفرات أفضل من المنطقة الغربية المجاورة للصحراء ، فرأى أن خير وسيلة ليعدل بين الكتلتين أن يقترح بينهما ، فأسهم لهما بسهمين « على أنه من خرج بسهمه أولاً فله الجانب الأيسر وهو خيرهما ، فخرج سهم أهل اليمن ، فصارت خططهم في الجانب الشرقي ، وصارت خطط تزار في الجانب الغربي (٣) » ثم مضى ينزل القبائل المتعددة من هاتين الكتلتين على تلك الطرق والمناهج

(١) انظر الطبري ١ / ٥ / ٢٤٨٩ - ٢٤٩٠ ، واليعقوبي : كتاب البلدان / ٣١٠ ، ٣١١ والبلاذري : فتوح البلدان / ٢٧٦ ، وياقوت : معجم البلدان ٧ / ٢٩٧ .

(٢) في اليعقوبي : كتاب البلدان / ٣١٠ « كتب عمر بن الخطاب إلى سعد بن أبي وقاص لما افتتح العراق يأمره أن ينزل بالكوفة ، ويأمر الناس أن يختطوها ، فاخترت كل قبيلة مع رئيسها » ، وفي البلاذري : فتوح البلدان / ٢٧٥ « وأقطع (سعد) الناس المنازل ، وأنزل القبائل منازلهم » .

(٣) البلاذري : فتوح البلدان / ٢٧٦ وأيضاً / ٢٧٧ ، وياقوت : معجم البلدان ٧ / ٢٩٧

الخمسة عشر التي تفرعت من المسجد على الترتيب الآتي (١) :

(أولاً) في شمالي المسجد : المنهجان الأول والثاني لسليم وثقيف ، والمنهج الثالث لهمدان ، والمنهج الرابع لبجيلة ، والمنهج الخامس لقيم اللات وتغلب .
(ثانياً) في جنوبي المسجد : المنهج السادس لبنى أسد ، والمنهج السابع بين بنى أسد والنخع ، والمنهج الثامن بين النخع وكندة ، والمنهج التاسع بين كندة والأزد .

(ثالثاً) في شرقي المسجد : المنهج العاشر للأنصار ومزينة ، والمنهج الحادي عشر لتميم ومحارب ، والمنهج الثاني عشر لأسد وعامر .

(رابعاً) في غربي المسجد : المنهج الثالث عشر لبجالة وبجلة ، والمنهج الرابع عشر لجديلة وأخلاط ، والمنهج الخامس عشر لجهينة وأخلاط .

ولكن الكوفة قد أنشئت - كما رأينا - لتكون معسكراً ثابتاً للجيش الإسلامي ، ومن هنا رأى سعد ضرورة تعديل هذه القبائل إلى مجموعات - أو على حد التعبير الحديث - « تشكيلات عسكرية » تتلاءم مع الضرورات الحربية من تعبئة المقاتلة والخروج للجهاد وتوزيع الغنائم بعد العودة من القتال (٢) فكتب سعد إلى عمر في تعديلهم ، وكتب إليه عمر يوافقه على ذلك ، ورأى سعد أن يتم هذا التعديل على أساس من النسب والحلف فأرسل إلى قوم من نساب العرب وذوى رأيهم وعقلاتهم فعدلوهم على الأسباع (٣) وجعلوهم سبع مجموعات قبلية ، أو - على حد تعبير ماسينيون - « سبع مناطق عسكرية (٤) » على النحو التالي (٥) :

السبع الأول كنانة وحلفاؤها من الأحابيش وغيرهم ، وجديلة ، وكانوا يلقبون بأهل العالية .

(١) انظر في هذا التوزيع : الطبري ١ / ٥ / ٢٤٨٩ - ٢٤٩٠ ، وانظر أيضاً ماسينيون : خطط الكوفة / ١٧ .

(٢) انظر ماسينيون : خطط الكوفة / ٩ .

(٣) الطبري ١ / ٥ / ٢٤٩٥ .

(٤) خطط الكوفة / ٩ .

(٥) انظر في هذه الأسباع : الطبري ١ / ٥ / ٢٤٩٥ ، وما سيلين : خطط الكوفة /

والسبع الثاني قضاة وغسان وبجيلة وخثعم وكندة وحضر موت والأزد .
 والسبع الثالث مذحج وحمير وهمدان وحلفاؤهم .
 والسبع الرابع تميم وسائر الرّباب وهوازن .
 والسبع الخامس أسد وغطفان ومحارب والنمر وضبيعة وتغلب .
 والسبع السادس إباد وعك وعبد القيس وأهل هجر والحمراء .
 والسبع السابع طيء (١) .

ومن الواضح أن هذا التعديل السباعي إنما يقوم قبل كل شيء على أساس قبلي :

فالسبع الأول نزارى ، والثاني يمني ، والثالث يمني أيضاً ، والرابع مضرى ، والخامس نزارى معظمه من ربيعة ، والسادس عدنانى فى مجموعه انضم إليه أولئك الحمراء الذين كانوا حلفاء لعبد القيس (٢) ، والسابع يمني . وتظل الكوفة على هذا التقسيم العسكرى السباعى طيلة أيام عمر وعثمان ، حتى إذا ما كانت أيام على ودارت وقعة الحمل سنة ٣٦ وقدم على بعدها إلى الكوفة ، رأى أن يدخل تعديلاً داخلياً على هذه الأسباع ، فأبقى التقسيم سباعياً كما كان ولكنه غير فى توزيع القبائل على هذه الأسباع (٣) :

فأصبح السبع الأول من همدان وحمير . .
 والسبع الثانى من مذحج وأشعر ومعهم طيء .
 والسبع الثالث من قيس (عبس وذبيان) ومعهم عبد القيس .
 والسبع الرابع من كندة وحضر موت وقضاة ومهرة .
 والسبع الخامس من الأزد وبجيلة وخثعم والأنصار .
 والسبع السادس من بكر وتغلب وبقية بطون ربيعة (عدا عبد القيس) .

(١) لم يرد ذكر لهذا السبع فى جميع المصادر التاريخية القديمة على الرغم من أنها تذكر أن المدينة قسمت أسباعاً ، وقد رجح ماسينيون أن يكون هذا السبع مؤلفاً من طيء (خطط الكوفة / ١٠ ، ١١) .

(٢) ماسينيون : خطط الكوفة / ١١ .

(٣) انظر الطبرى ١ / ٦ / ٣١٧٤ ، وماسينيون : خطط الكوفة / ١١ .

والسبع السابع من قريش وكنانة وأسد وتميم وضبة والرُّباب .
ومن الواضح - مرة أخرى - أن هذا التعديل يقوم أيضاً على أساس
قبلي :

فالسبعان الأول والثاني يمينان ، والثالث تزارى ، والرابع والخامس
يمينان ، والسادس والسابع تزاريان .

وظلت الكوفة على هذا التقسيم العسكري السباعي حتى إذا كانت
سنة ٥٠ وتولى زياد إمارة العراق أدخل تعديلاً أساسياً على هذا التقسيم السباعي
فجعله رباعياً (١) :

الربع الأول أهل العالية .

والربع الثاني تميم وهمدان .

والربع الثالث ربيعة (بكر) وكندة .

والربع الرابع مذحج وأسد .

وهنا نقف لنلاحظ أن الأساس القبلي الذي قام عليه التقسيمان السباعيان
الأولان لم يعد هو الأساس الذي قام عليه هذا التقسيم الرباعي ، فلم تعد
تراعى صلات النسب والحلف بين قبائل كل ربع ، بل يبدو أن زياداً قد
تعمد ذلك المزج الواضح في هذه الأرباع بين المجموعتين القبليتين الأساسيتين :
اليمنية والتزارية ، فإذا تركنا الربع الأول الذي كان يتألف من أهل العالية والذي
يبدو أن زياداً تعمد ألا يضم إليهم سواهم لأنهم - من ناحية - كانوا أعواناً
طبيعيين للولاة القرشيين منذ سعد حتى عمال بني أمية ، ولأن عددهم - من
ناحية أخرى - كان ضئيلاً بالنسبة إلى غيرهم (٢) ، فلم يكن زياد ينجش
منهم شيئاً ، فإننا نلاحظ أن الربع الثاني مزج زياد فيه بين تميم التزارية وهمدان
اليمنية ، وأن الربع الثالث مزج فيه بين بكر التزارية وكندة اليمنية ، وأن الربع
الرابع مزج فيه بين مذحج اليمنية وأسد التزارية ، وكأنما كان زياد يسعى

(١) انظر ماسينيون : خطط الكوفة / ١٦، ١٥ .

(٢) ماسينيون : خطط الكوفة / ١٠ .

جاهداً إلى التخفيف من تلك العصبية القبلية التي قامت على أساسها الحياة في الكوفة ، حرصاً منه على سلامة الدولة الأموية في ذلك الوقت .

وقد ظل هذا النظام الرباعي معمولاً به حتى زوال شأن الكوفة وانحطاطها في أوائل القرن الرابع الهجري (١) .

وهكذا نستطيع أن نقول : إن استقرار الحياة المدنية في الكوفة بدأ بداية قبلية روعيت فيها صلات النسب والحلف التي تربط بين القبائل ، فتوزع المسلمون في المدينة الناشئة وفق قبائلهم ، فاخترت كل قبيلة منازلها في منطقة معينة ، وتشكل الجيش العربي فيها في أول الأمر على أساس قبلي بضم كل مجموعة من القبائل التي تربط بينها هذه الصلات من النسب والحلف في كتلة واحدة ، ولكن هذه الأوضاع القبلية تعرضت بعد ذلك - في عهد زياد - لعوامل سياسية خففت من حدة هذه « القبيلة » ، فانتهى بها الأمر إلى هذا المزيج الحديد الذي لا تراعى فيه صلات النسب والحلف وإنما يعتمد فيه ذلك المزج بين القبائل المختلفة ، والذي كان - في أغلب الظن - بداية للون من الحياة المدنية تربط بينها وشائج المدينة ، وعلائق الاجتماع ، وروابط الحياة الحضارية الجديدة .

ولكن يبدو أننا يجب أن نقيد هذا الكلام قليلاً ، فإن الحياة الاجتماعية في الكوفة لم تتحول إلى لون من الحياة المدنية الخالصة تُنسى فيها صلات النسب والحلف بين القبائل وتهمل فيها الروابط القبلية القديمة ، وإنما ظلت الكوفة صورة للحياة القبلية التي عرفت في الجزيرة العربية في مدنها ، وبالذات مكة والمدينة ، ولكنها ذات ألوان جديدة .

ظلت الكوفة صورة للحياة القبلية ، فالقبائل تنزل في أحياء متفرقة ، كل قبيلة تنزل في حي معين لا يشاركها فيه إلا حلفاؤها ، وأفراد القبائل الحدود الذين يفدون إلى المدينة من الصحراء ينزل كل فريق في حي قبيلته ويبنى منزله في هذا الحي (٢) . وإلى جانب المسجد الجامع كان لكل قبيلة

(١) ماسينيون : خطط الكوفة / ١٦

(٢) تردد أسماء هذه الظاهرة في المصادر التاريخية المختلفة . انظر على سبيل المثال ابن سعد : الطبقات الكبير ٦ / ١٠ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ٢٥ ، ٣٥ .

مسجدها الخاص ، بل لكل بطن منها مسجده الخاص (١) ، بل إن الأمر يصل إلى أبعد من هذا ، فلكل قبيلة ، بل لكل بطن مقبرته أو جبانته الخاصة به (٢) كأنما يأتي الروح القبلى إلا أن يوزع الموتى توزيعاً قبلياً . ويرى ماسينيون أن جبانات الكوفة هي إحدى الصفات المميزة لطبوغرافيتها (٣) . وقد كانت هذه الجبانات تقع في خطط القبائل (٤) . وكان بعضها يتخذ أحياناً أماكن للتجمعات العسكرية وغيرها من الاجتماعات العامة كجبانة كندة ، وجبانة السبيع ، وجبانة سالم ، وجبانة الصائدين ، وغيرها (٥) .

وقد ترك كل هذا آثاراً في تخطيط الكوفة ، فشوارعها أو سككها - كما كانت تسمى (٦) - يطلق على كثير منها أسماء بطون القبائل التي تنزل على جوانبها (٧) ، ومفارق الطرق تنسب إلى القبائل (٨) ، والأفنية والساحات الواسعة التي كانت تسمى « بالصحارى » تنسب أيضاً إلى القبائل والبطون (٩) . وهكذا كانت الكوفة صورة للحياة القبلية ، وقد تركت هذه الصورة آثارها في المدينة بشكل واضح قوى .

(١) انظر ثبتاً بهذه المساجد في ماسينيون : خطط الكوفة / ٢٩ ، ٣٠ وانظر الطبرى ١/٢/ ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، والبلاذرى : أنساب الأشراف ٥/ ٢١٧ ، ويقول المبرد : « وفي النخع بطون كثيرة ، لكل بطن منهم مسجد بالكوفة » (أنساب عدنان وقحطان / ٢٠)
(٢) انظر ثبتاً بهذه الجبانات في ماسينيون : خطط الكوفة / ١٩ ، وانظر أسماء طائفة منها في الطبرى ٢/٢/ ٦١٤ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ويقول اليعقوبى : « وكان لكل قبيلة جبانة تعرف بهم وبرؤسائهم » (كتاب البلدان / ٣١١) .

(٣) خطط الكوفة / ١٨ .

(٤) ماسينيون : خطط الكوفة / ١٨ .

(٥) انظر على سبيل المثال : الطبرى ١/٢/ ١٣١ ، ١٢٢ ، وأيضاً ٢/٢/ ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، وأيضاً ٢/٣/ ١٧٠٢ ، والبلاذرى : أنساب الأشراف ٥/ ٢٣١ ، ٢٣٢ ، والأصفهاني : مقاتل الطالبين / ١٣٨ .

(٦) الطبرى ٢/٣/ ٦١٧ ، ٦١٩ ، ٦٢٦ ، ٦٥٣ ، وانظر أيضاً ماسينيون : خطط الكوفة / ١٧ .

(٧) ماسينيون : المرجع السابق / الموضع نفسه .

(٨) ماسينيون : المرجع السابق / ١٨ - وكان يطلق على مفارق الطرق بالكوفة الكلمة الفارسية « جهار سوج » (انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/ ٢٤٢ ، ٢٨٥) .

(٩) ماسينيون : خطط الكوفة / ١٩ .

ولكن هل استمرت الكوفة على هذه الصورة من الحياة القبلية أو -
بتعبير أدق - من العصبية القبلية ؟

الواقع - أولاً وقبل كل شيء - أن ما فعله زياد من تعديل الأسباع إلى
أرباع ، ومزج القبائل المختلفة داخل كل ربع ، لم يكن يقصد به
إلى القضاء على الروح القبلي في الكوفة ، فالمسألة لم تكن عند زياد مسألة
اجتماعية مدنية يقصد بها إلى تحويل الكوفة من الناحية الاجتماعية المدنية
إلى مدينة لا تقوم على أساس من العصبية القبلية بقدر ما كانت مسألة عسكرية
سياسية تتصل بوحدة الجيش المقاتل حرصاً على استتباب الروح النظامي فيه والبعد
به عن العصبية القبلية التي تهدد كيانه وتمزقه شيعاً وأحزاباً . وكل ذلك كان
من أجل سلامة الدولة التي كان زياد يخشى عليها من بعض القبائل المعارضة
لها . ومن رأى فلهوزن^(١) أن تقسيم حامية الكوفة إلى أربع مجموعات كان
المقصود به أن تتوحد القبائل المختلفة في مجموعة ليكون قائدها قائداً معيناً من
قبل الحكومة ، لا قائداً قبلياً .

هذه مسألة واضحة كل الوضوح ، ومع ذلك فلسنا ننكر أن هذه الخطوة
العسكرية التي انتهجها زياد - حرصاً منه على سلامة الدولة - كان لها تأثير
في نفوس القبائل العربية إذ خفت من حدة العصبية القبلية كما كانت تتصورها
قديماً في جزيرتها العربية ، وأخذت تهيئها - نفسياً - لإدراك أن الحياة
المدنية شيء آخر غير الحياة البدوية الصحراوية . وهذا معنى ما قلناه من
قبل من أن هذا العمل كان بداية للون من الحياة المدنية تربط بينها
وشائج المدينة ، وعلائق الاجتماع ، وروابط الحياة الحضارية الجديدة . وإنما
الذي ننكره هو أن هذه الخطوة العسكرية التي انتهجها زياد كان يقصد بها إلى
تحويل الكوفة من حياتها القبلية إلى حياة مدنية .

والواقع - مرة أخرى - أن الحياة القبلية الاجتماعية في الكوفة قد أخذت
تتحول إلى صورة أخرى ذات ألوان جديدة ، لا نريد أن نتعجل النتائج
لنحكم عليها : أمي صورة مدنية أم هي صورة قبلية ، فتلك نتيجة

(١) Wellhausen : The Arab Kingdom and its Fall p. 125.

سنصل إليها بعد قليل ، ولكن لم يكن السبب في هذا التحول ما فعله زياد ، وإنما كان السبب تلك الحياة الاجتماعية الجديدة ذات الأنماط والتقاليد الجديدة التي تستدعي ألواناً من الصلات والمعاملات لا بد منها بين سكان مدينة واحدة . وإذن فالسبب في هذا التحول إنما يرجع إلى ذلك التيار الاجتماعي الجديد الذي أخذ يحرف القبائل العربية في طريقه ليغسلها بقدر ما تستجيب له من غبار الحياة القبلية الصحراوية الذي تراكم على نفوسها ، وليغمرها بقدر ما تستجيب له أيضاً في مياه الحضارة والمدنية المتدفقة التي لا يمكن أن تقف الحياة في وجهها لتمنع من تدفقها أو لتحول دون جريانها . تلك سنة الحياة لا تستطيع قوى البشر أن تبدلها .

لقد خرج العرب من صحرائهم قبائل ، ونزلوا الكوفة قبائل ، واستمرت حياتهم رديحاً من الزمن حياة قبلية ، حتى أخذت الحياة تعمل فيهم عملها ، وتؤثر فيهم تأثيرها ، فبدؤوا يشعرون بأنهم - مهما اختلف قبائلهم - أبناء مدينة واحدة ، مدينة ثابتة مستقرة لا تتغير بتغير مواقع الغيث ومنابت الكلا كما كانت تتغير منازلهم في الصحراء ، وأن هذه المدينة تضمهم إليها بعري وثيقة ليس من السير انفصامها ، وأنها تفرض عليهم ألواناً من العلاقات الاجتماعية ، والمعاملات الاقتصادية ، والتجاوب العقلي ، تجعلهم يشعرون بأنهم وحدة متميزة متجانسة الملامح متشابهة السمات ، وهي وحدة لم تعرفها حياتهم القديمة في جزيرتهم الصحراوية . فبدأ يتسرب إلى نفوسهم إحساس بالمدينة ، ولكن هذا الإحساس بالمدينة لم يقض على ما فيها من إحساس متأصل بالقبيلة قضاء تاماً ، وإنما امتزج به امتزاجاً قد يكون غريباً علينا ، نحن أبناء المدن الخالص ، ولكنه - على كل حال - لم يكن غريباً على تلك البيئة التي امتلأت بأفراد القبائل العربية المختلفة بما يحملون في نفوسهم من رواسب قبلية قديمة متأصلة .

يقول فلهوزن : « إن العرب احتفظوا في الأقاليم المفتوحة بنظامهم القبلي القديم ، ولكن سرعان ما أخذ بعض الاختلاف يزحف إليه ، ففى الوطن العربي الأم كانت كل جماعة صغيرة - نسبياً - تؤلف وحدة طبيعية ، ترعى قطعانها وتجوب أرجاء الصحراء ، وتعد نفسها مع سواها من القبائل

منتمة إلى مجموعة أكبر ، ولكن هذا كله أخذ يتغير مع ذلك الفيضان العظيم الذى تجاوز حدود الصحراء ، فلم تعد القبائل — من وجهة النظر العامة — تنقل من منزل إلى منزل ، وإنما تفرقت القبائل قطعاً تناثرت هنا وهناك لا تستطيع أن تعيش بنفسها منفردة . ومن هنا اضطرت هذه القطع — لكى تكتسب الصلابة التى لا بد منها لها — إلى أن تتحالف مع قطع القبائل الأخرى القريبة لها . وقد كان هذا يسيراً عليها عندما انعدمت أمامها فرصة التنقل وعدم الاستقرار حين تجمعت معاً فى مقاطعات وربطت بينها صلات قوية تعيش من أجلها ، كما حدث مثلاً فى الكوفة التى تعد سجلاً جامعاً لتلك الأجناس الصحراوية التى تشعبت تشعباً واسعاً « (١) » .

ومعنى هذا أن القبائل العربية التى تفرقت جماعاتها فى الأمصار الإسلامية وجدت أنه لا بد لها من أن تتكتل داخل هذه الأمصار عن طريق نوع من التحالف المدنى بين جماعات القبائل المختلفة فى كل مصر من هذه الأمصار حتى تكتسب تلك الصلابة التى لا بد منها — على حد تعبير فلهوزن . ويرى بروكلمان أن الحال فى تلك الأمصار الإسلامية الناشئة أو — على حد تعبيره — « المستعمرات العسكرية الجديدة » كانت « كما كانت الحال قديماً فى الصحراء فإن كثيراً من السلطات التى تتولاها الحكومة نفسها فى الدول القائمة على أساس القانون قد تركت الآن للقبائل تستقل فى تدبيرها كما تشاء ، ولكن بينها كانت العشائر الصغرى فى الصحراء هى التى تتولى شئون النظام فيما بينها ، كانت الجماعات القبلية الكبرى فى المستعمرات العسكرية (الأجناد) تقوم بدور فعال بسبب من أنها تضم أعضاء المجموعات القبلية الصغرى التى جزأتها حملات الفتح (٢) » .

وهكذا تحول الإحساس بالقبيلة إلى إحساس بالمدينة ، أو — على حد تعبير أستاذنا الدكتور أحمد أمين — « تحولت هذه العصبية القبلية إلى عصبية

(١) Wellhausen : The Arab Kingdom and its Fall , p. 27

وكلمة « سجل جامع » هى الكلمة التى نراها ترجمة للكلمة الأوربية : Catalogue

(٢) تاريخ الشعوب الإسلامية ١/ ١٢٨ ، ١٢٩ .

للمدينة التي سكنوها (١) . وكأنما يأتي العرب إلا أن تخضع حياتهم - سواء أكانت في هجير القبيلة أم في ظلال المدينة - للون من العصبية التي لم يكونوا يتصورون حياتهم إلا على أساس منها .

ومن هنا بدأت تظهر في هذه الأمصار الإسلامية ظاهرة اجتماعية جديدة ، فقد تحولت الحياة القبلية فيها من حياة قبلية خالصة تؤمن بالقبيلة فحسب إلى حياة قبلية مدنية تؤمن بالقبيلة كما تؤمن بالمدينة ، أو - على حد تعبير صاحب الأغاني - حياة تؤاخي بين أبنائها « بالعشيرة والبلدية (٢) » ، فإذا الأزدي مثلاً بعد أن كانت الأزدي فحسب تصبح الآن « أزدي الكوفة » و « أزدي البصرة » ، وتيم بعد أن كانت تيمياً فحسب تصبح الآن « تيم الكوفة » و « تيم البصرة » وهكذا (٣) .

ثم تتطور الأمور إلى أبعد من ذلك ، فإذا الإحساس بالمدينة أو العصبية المدنية تغطي على كل شيء ، فإذا قاتل عرب الكوفة مثلاً عرب البصرة انحازت كل قبيلة ناحية وقاتلت مثلتها في الجانب الآخر ، فيمن الكوفة يقاتلون بمن البصرة وربيعة الكوفة تقاتل ربيعة البصرة ، ومضر الكوفة تقاتل مضر البصرة ، وهكذا (٤) .

وكما كانت القبائل قديماً تثور بينها المفاخرات والمنافرات أصبحت هذه المدن الجديدة تثور بينها المفاخرات والمناظرات ، كأنما لم تستطع هذه القبائل أن تتخلص من تلك الرواسب القبلية التي كانت تسيطر على حياتها القديمة في

(١) فجر الإسلام ٢٢٣/١ .

(٢) انظر الأغاني ٣٣/٦ (دار الكتب) - ترجمة أعشى همدان حيث يقول عنه أنه « آخى أحبا النصبي بالعشيرة والبلدية » .

(٣) انظر أمثلة على هذه الظاهرة الجديدة في ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٧٠ فيه تردد عبارات « تيم الكوفة وتيم البصرة » ، وعبد القيس الكوفة وعبد القيس البصرة وبكر الكوفة وبكر البصرة ، وقيس الكوفة وقيس البصرة - وانظر أيضاً خطبة الأحنف بن قيس زعيم تيم البصرة في البيان والتبيين ١٣٥/٣ ففيها تردد أصداء قوية لهذه الظاهرة .

(٤) انظر أمثلة على هذا في ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ١٢٧/١ ، وفي الطبري ١/٦/ ٣٢١٠ (سنة ٣٦ عند الحديث عن يوم الجمل) يقول « وكانت تعبتهم مضر ومضر ، وربيعة وربيعة ، واليمن واليمن . » .

الصحراء ، فأخذت القبائل العربية في كل مدينة تفخر بطبيعة الأرض التي تنزل فيها ، وموقعها الجغرافي ، وبما كان على يديها من فتوح ، وبمن نزل بها من صحابة الرسول ، وبما تمتاز به من العلم . ونحو ذلك (١) . وبدأت تسرب هذه المفاخرات إلى الشعر الذي ينظمه شعراء كل مدينة (٢) . وبدأت كل مدينة تحاول أن تحقق لنفسها « شخصية » متميزة في جوانب الحياة المختلفة سواء أكانت حياة سياسية أم حياة اجتماعية أم حياة عقلية أم حياة فنية .

وعلى كل حال ، ومهما يكن التطور الذي تطوره هذه المدن الجديدة ، فقد كانت الكوفة والبصرة هما المدينتين اللتين تمثلان هذا التطور أصدق تمثيل فقد تحولت إليهما كنوز المدائن وحضارة بابل والحيرة ، وتركزت فيهما مدينة العراق في عهد الأمويين ، حتى كان إذا قيل العراق فعناه البصرة والكوفة ، وكانوا أحياناً يطلقون عليهما العراقيين (٣) . ومع ذلك فقد كانت الكوفة أصدق تمثيلاً لهذا التطور من أختها البصرة ، والواقع - كما يقول ماسينيون - أن الكوفة تعرض لنا صورة واضحة في التمسير وتثبيت القبائل البدوية الفاتحة المنتصرة ، وهي صورة لم تكن أختها البصرة ولا دمشق ولا القسطنطينية ولا القيروان لتعرضها لنا (٤) .

وأظن أن الإجابة عن ذلك السؤال الذي قدمناه من قبل قد وضحت

-
- (١) انظر أمثلة على هذه المناظرات في ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٦٣-١٧٣ وياقوت : معجم البلدان / ٧-٢٩٧-٢٩٩ ، والمسعودي : مروج الذهب / ٢-٢٠٤ ، ٢٠٥ .
- (٢) انظر لامية أعشى همدان في تفضيل الكوفيين على البصريين في ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٦٦ ، ورائتي النجاشي في ذم الكوفيين في المصدر نفسه / ١٨٥ وإحداهما مذكورة أيضاً في ياقوت : معجم البلدان / ٦-٢٩٩ .
- (٣) أحمد أمين : فجر الإسلام / ١-٢٢١ ، وانظر في هذه التسمية : المسعودي : مروج الذهب / ٢-٥٤ ، وابن رسته : الأعلام النفيسة / ١٩٥ ، والبلاذري : أنساب الأشراف / ٥-٢٢٧ ، وكانوا أحياناً يطلقون عليهما « المصريين » (انظر القاموس المحيط ، مادة « مصر » - والبلاذري : أنساب الأشراف / ٥-٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٢٥٦ ، ومواضع أخرى كثيرة - انظر فهرس الأسماء الملحق بآخره) .
- (٤) خطط الكوفة / ٤ .

الآن ، فقد أراد عمر أن تكون الكوفة معسكراً ثابتاً لجيشه ، فترل هذا الجيش فيها قبائل كما خرج من الجزيرة العربية قبائل ، ولكن الحياة الاجتماعية أخذت تتطور إلى صورة من الحياة المدنية ، خاضعة في هذا التطور لسنة الحياة . ولكن هذه الصورة اتخذت لوناً مدنياً غريباً ، متأثرة في ذلك بتلك الرواسب القبلية التي كانت مسيطرة على حياة هذه القبائل في الصحراء ، والتي لم تستطع هذه القبائل أن تتخلص منها ، فكانت حياة مدنية قبلية ، فيها الإحساس بالمدينة ، وفيها أيضاً الإحساس بالقبيلة . ثم يضاف إلى هذا اللون الغريب لون آخر ، فإذا الإحساس بالمدينة يأخذ في التغلب شيئاً فشيئاً على الإحساس بالقبيلة ، ولكن دون أن يتخلص من الرواسب القديمة التي راحت تغطي العصبية القبلية لتضع فوقها طبقة جديدة من العصبية المدنية .

البَابُ الْأَوَّلُ

الحياة

الفصل الأول

الحياة السياسية

- (١) الكوفة في عصر الفتوح .
- (٢) الكوفة في عصر الفتن .
- (٣) الكوفة في عصر الثورات .
- (٤) الكوفة في عصر الانقلاب .
- (٥) الكوفة في عصر الرقابة .
- (٦) شخصية الكوفة السياسية .

الكوفة في عصر الفتوح :

رأينا أن الكوفة قد أنشئت لتكون معسكراً ثابتاً للجيش الإسلامي في تدفقه على بلاد فارس . وعلى الرغم من أن هذا المعسكر قد تحول - مع الزمن - إلى مدينة فإن مهمته العسكرية استمرت له ، فقد ظل المقاتلون يفتدون إليه من أرجاء الجزيرة العربية ، فيستقرون فيه إلى أن يصدر لهم أمر الخليفة بالخروج إلى الغزو أو بإمداد غيرهم من الجيوش الإسلامية المجاهدة في مختلف الأرجاء (١) .

وإن المتتبع لحركة الفتح الإسلامي ليجد أن الكوفة لعبت دوراً خطيراً في هذه الحركة ، وأن الكوفيين قاموا بدور فعال فيها .

فمنذ إنشاء الكوفة وهي لا تكف عن المشاركة في حركة الفتح الإسلامي ويذكر المؤرخون أنه كان لعمر أربعة آلاف فارس ، يشتملها في قبلة قصر الكوفة وميسرته ويربعها فيما بين الفرات والأبيات من الكوفة مما يلي العاقول ، وكان قيمه عليها سلمان بن ربيعة الباهلي في نفر من أهل الكوفة يصنع سوابقها ويجريها في كل عام . وهم يذكرون أن هذه الخيل كانت للطوارئ ، أو - على حد تعبيرهم - « عدة لكون إن كان » ، تخرج للقتال حتى تم تعبئة الناس « فلإن نابتهم نائبة ركب قوم وتقدموا إلى أن يستعد الناس » (٢) .

وأول قتال اشترك فيه جند الكوفة كان بعد تأسيسها بقليل ، في سنة

(١) في تاريخ الطبري في أحداث سنة ٣٠ « كان أبو شريح الخزاعي من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتحول من المدينة إلى الكوفة ليدنو من الغزو » (١/٥/٢٨٤١) .
وفي طبقات ابن سعد « كتب عمر بن الخطاب إلى أهل الكوفة : يا أهل الكوفة أنتم رأس العرب وجمعيتها ، وسهمي الذي أرمى به إن أتاني شيء من هاهنا وهاهنا » (٢/٦ ، ٣)
(٢) الطبري ١/٥/٢٥٠٤، ٢٥٠٥ .

سبع عشرة للهجرة . ففي هذه السنة قصدت الروم أبا عبيدة بن الجراح ومن معه من جند المسلمين بحمص لحربهم ، بعد أن تكاتبوا هم وأهل الجزيرة ، فاضطر أبو عبيدة إلى أن يتحصن حتى يأتيه الغياث ، وكتب إلى عمرو بذلك ، فكتب إلى سعد بالكوفة « أن اندب الناس مع القعقاع ابن عمرو ، وسرحهم من يومهم الذي يأتيك فيه كتابي إلى حمص ، فإن أبا عبيدة قد أحيط به ، وتقدم إليهم في الحد والحث » ، وكتب أيضا إليه « أن سرح سهيل بن عدي إلى الجزيرة في الجند ، وليأت الرقة ، فإن أهل الجزيرة هم الذين استثاروا الروم على أهل حمص ، وإن أهل قرقيسياء لهم سلف . وسرح عبد الله بن عتبان إلى نصيبين ، فإن أهل قرقيسياء لهم سلف ، ثم لينفضا حرّان والرّهاء . وسرح الوليد بن عقبة على عرب الجزيرة من ربيعة وتنوخ . وسرح عياض ، فإن كان قتال فقد جعلت أمرهم جميعاً إلى عياض ابن غنم » . هكذا رسم عمر الخطة لحيش النجدة الكوفي ولم يبق إلا التنفيذ . « فمضى القعقاع في أربعة آلاف من يومهم الذي أتاهم فيه الكتاب نحو حمص ، وخرج عياض بن غنم وأمراء الجزيرة فأخذوا طريق الجزيرة على الفِراض وغير الفراض ، وتوجه كل أمير إلى الكورة التي أمر عليها » . وهكذا وضعت خطة النجدة موضع التنفيذ ، فلما بلغ أهل الجزيرة الذين أعانوا الروم على أهل حمص « حديث من بالجزيرة منهم بأن الجنود قد ضربت من الكوفة ولم يدروا الجزيرة يريدون أم حمص ، ففرقوا إلى بلدانهم وإخوانهم واخلوا الروم » . وهكذا كسب المسلمون — بفضل نجدة جند الكوفة — نصف المعركة . وقدم القعقاع بن عمرو في أهل الكوفة في ثلاث من يوم الواقعة « وتم النصر للمسلمين (١) »

ويذكر المؤرخون أن هذا أول قتال اشترك فيه جند الكوفة عقب تأسيسها ، أو — على حد تعبير زوارة الطبري — « أول ما أذن عمر للجند بالكوفة بالانسياح (٢) » .

(١) انظر خبر الواقعة بالتفصيل في الطبري ١/٥/٢٤٩٨-٢٥٠٥ .

(٢) الطبري ١/٥/٢٤٩٨ .

وفي هذه السنة نفسها - في رواية الطبري عن سيف (١) - تم لجند الكوفة فتح الجزيرة وإخضاعها ، فقد كتب عمر إلى سعد بن أبي وقاص « أن الله قد فتح على المسلمين الشام والعراق فأبعث من عندك جنداً إلى الجزيرة وأمر عليهم أحد الثلاثة : خالد بن عرفة أو هاشم بن عتبة أو عياض ابن غنم . فلما انتهى إلى سعد كتاب عمر قال : ما أخرج أمير المؤمنين عياض ابن غنم آخر القوم إلا أن له فيه هوى أن أوليه ، وأنا موليه ، فبعثه وبعث معه جيشاً . وتم لعياض فتح الجزيرة وإخضاع أهلها (٢) .

وفي هذه السنة نفسها - في رواية سيف أيضاً (٣) - اشتركت حامية الكوفة في فتح رامهرمز والسوس وتُسْتَر ونهاوند ، بعد أن أخذ يزدجرد يثير أهل فارس ويؤلبهم ضد العرب الذين احتلوا بلادهم ، حتى تحركوا وتعاقدوا مع أهل الأهواز على النصرة . وكتب قواد المسلمين في هذه الأرجاء إلى عمر يستنجدونه ، فكتب عمر إلى سعد بالكوفة « أن أبعث إلى الأهواز بعضاً كثيراً مع النعمان بن مقرن ، وعجل ، وأبعث سويد بن مقرن ، وعبد الله بن ذي السهمين ، وجريز بن عبد الله الحميري ، وجريز بن عبد الله البجلي ، فليتراوا بإزاء الهرمزان حتى يتبينوا أمره » . هكذا رسم عمر خطة النجدة على أساس الاستعانة بحامية الكوفة في القتال من ناحية ، وبفرقة من « فرق الاستطلاع الكوفية » من ناحية أخرى . وتوضع الخطة موضع التنفيذ ، فيخرج النعمان بن مقرن في أهل الكوفة ، ويلتقي النعمان والهرمزان فيقتلان قتالاً شديداً ، ثم يهزم الهرمزان ، ويخلى رامهرمز ، فيستولي عليها النعمان ، ثم يمضي مع سائر الجيش الإسلامي بطاردون الهرمزان الذي تحصن بتستر فيحاصرونه أشهراً ، ثم يفتح الله عليهم ويأسرون الهرمزان ، ثم يمضون بعد ذلك بطاردون فلول الجيش الفارسي الذي كان يتجه إلى السوس ، فيحاصرونها ، ويتم فتحها على يد أحد فرسان الكوفة . ثم يصدر الأمر إلى جند الكوفة بالتوجه إلى نهاوند لإمداد الجيش العربي

(١) أما ابن اسحق فيذكر أن ذلك كان سنة ١٩ (انظر الطبري ١/٥/٢٥٠٥) .

(٢) انظر خبر الواقعة بالتفصيل في الطبري ١/٥/٢٥٠٥-٢٥٠٦ .

(٣) انظر الطبري ١/٥/٢٥٥١ ، ٢٥٦٩ .

هناك ، فيخرج النعمان في أهل الكوفة من الأهواز ويتجه بهم إلى نهاوند
وهناك يفتح الله على المسلمين «فتح الفتوح» بعد أن يستشهد النعمان بن مقرن،
ذلك البطل الكوفي الذي بكى عليه الخليفة عمر بكاءً م (١)

وما أكثر ما تمر بنا في أخبار الفتوح الإسلامية أمثال هذه العبارات :
« وأمدهم عمر بأهل الكوفة (٢) » ، أو « وكتب إلى حذيفة بن اليمان أن
سر بأهل الكوفة حتى تجتمعوا جميعاً بنهاوند (٣) » أو « إني قد كتبت إلى
أهل الكوفة أن يوافوك بها (٤) » أو « استنفر من أهل الكوفة مع فلان كذا
وكذا (٥) » ، أو « فانساح أهل الكوفة حتى أثخنوا في الأرض (٦) » ،
أو « لحقت به أمداد أهل الكوفة (٧) » ، أو « بلغ أصبهان فلقى بها جنود
أهل الكوفة محاصري جى (٨) » ، أو « وكتب (عمر) إلى أهل الكوفة
أن يمدوه (٩) » . وأمثال هذه العبارات تتردد بكثرة في أخبار الفتوح الإسلامية.
وأغلب الظن أنه ليست هناك حاجة لكي نخصيها جميعاً أو نتبعها في مصادرها
التاريخية المختلفة ، ولكن يبدو أنه لا بد من تسجيل تلك الشهادة الرائعة التي
شهد بها عمر « جزى الله أهل الكوفة خيراً يكفون حوزتهم ويمدون أهل
الأمصار (١٠) » . تلك شهادة جديرة بالتسجيل ، وحسبها أنها صادرة من

(١) انظر أخبار هذه الوقائع بالتفصيل في الطبري ١/٥/٢٥٥١-٢٥٦٦ . وانظر حزن
عمر على النعمان في المصدر نفسه / ٢٥٩٩ .

(٢) الطبري ١/٥/٢٥٦٩ :

(٣) الطبري ١/٥/٢٦٠١ .

(٤) الطبري ١/٥/٢٦١٤ .

(٥) الطبري ١/٥/٢٦١٥ .

(٦) الطبري ١/٥/٢٦٨٢ .

(٧) الطبري ١/٥/٢٦٨٣ .

(٨) الطبري ١/٥/٢٧٠٩ .

(٩) المسعودي : مروج الذهب ١/٣٢٨ .

(١٠) الطبري ١/٥/٢٥٠٤ - وفي مناسبة أخرى يقول عمر أيضاً « الكوفة ربح الله ،
وقبة الإسلام ، وجمجمة العرب ، يكفون ثغورهم ويمدون الأمصار » (الطبري ١/٥/٢٥١٥) .
وانظر أيضاً في ابن سعد : الطبقات الكبير ٦ / ١ شهادات أخرى لعمر في حق الكوفة ،
وكذلك في ابن عبد ربه : العقد الفريد ٦/٢٤٨ .

عمر . ولم يكن عمر وحده هو الذى شهد للكوفة بهذا ، بل كان خصوم الكوفة من أهل الشام يشهدون لها به أيضا ، ويحدثنا ابن سعد أن رجلا من أهل الشام قال لو قد من أهل الكوفة قدموا على عمر : « يا أهل الكوفة ، إنكم كثر أهل الإسلام ، إن استمدكم أهل البصرة أمددتموهم ، وإن استمدكم أهل الشام أمددتموهم (١) » .

وقد ظلت الكوفة بعد عصر عمر تقوم بهذا الدور الخطير في حركة الفتح الإسلامى . وتتردد أخبار مشاركة أهل الكوفة في هذه الحركة في المصادر التاريخية بصورة واسعة (٢) ، ويذكر المؤرخون أن مغازى أهل الكوفة في عهد عثمان كانت الرى وأذربيجان ، ويذكرون أنه كان بهذين الثغرين عشرة آلاف مقاتل من أهل الكوفة : ستة آلاف بأذربيجان وأربعة آلاف بالرى ، ويذكرون أيضا أنه كان بالكوفة إذ ذاك — في السنة الرابعة والعشرين للهجرة — أربعون ألف مقاتل ، وكان يغزو هذين الثغرين منهم عشرة آلاف في كل سنة ، فكان الرجل يصيبه في كل أربع سنين غزوة (٣) .

وتستمر مشاركة جند الكوفة في الحروب في أيام الدولة الأموية ، على الرغم من أن أهل الكوفة كانوا يقفون من الأمويين موقفاً معادياً . ففي أيام معاوية قاتل الكوفيون الخوارج الحرورية ، وكان ذلك بأمر معاوية (٤) . وفي أيام عبد الملك قام أهل الكوفة بدور خطير في قتال الخوارج الأزارقة بالأهواز مع المهلب في السنة الثانية والسبعين (٥) ، ثم مضوا بعد ذلك إلى الرى للجهاد (٦) . وكذلك في السنة الثالثة والسبعين حاروا أبا فديك الخارجى في البحرين ، وكان منهم في الجيش الأموى عشرة آلاف ، كانوا يؤلفون ميمنة هذا الجيش ، وقد ثبتوا في القتال ، وأبلوا فيه بلاء حسناً ، بل

(١) الطبقات الكبير ٨٥/٦ .

(٢) انظر على سبيل المثال . البلاذرى : فتوح البلدان / ١٩٧ ، ١٩٨ والطبرى ١/٥/١

٢٨٠٦ وما بعدها ، ٢٨٩١ ، ٢٨٩٣ .

(٣) الطبرى ١/٥/٥/٢٨٠٥ .

(٤) انظر الطبرى ١/٢/١٠٠٩ .

(٥) انظر الطبرى ٢/٢/٨٢٥ وما بعدها .

(٦) انظر الطبرى ٢/٢/٨٢٧ .

كانوا هم السبب المباشر في النصر (١) . وأكثر من هذا حاربوا الخوارج الذين خرجوا تحت رئاسة صالح بن مسرح التميمي في أرض الموصل ، وكان ذلك بأمر الحجاج عدوهم اللدود (٢) .

ويطول بنا القول لو مضينا نستقصى تفاصيل ذلك الدور الخطير الذي قامت به حامية الكوفة في حركة الفتح الإسلامي ، ثم إننا لسنا بصدد درس هذه الحركة ، وإنما نحن بصدد إثبات أن الكوفة لم تكف عن المشاركة في هذه الحركة مشاركة قوية كان لها أكبر الأثر في انتصار المسلمين وانتشار الإسلام . وحسبنا أن نشير إلى تلك القائمة عن فتوح الكوفة وأيامها التي يقدمها ابن الفقيه في كتابه « مختصر كتاب البلدان » (٣) « ففيها أكبر الدلالة على ما قلناه في أول هذا الفصل من أن الكوفة لعبت دوراً خطيراً في حركة الفتح الإسلامي وأن الكوفيين قاموا بدور فعال فيها .

والأمر الذي لا شك فيه ، والذي يلاحظه بوضوح كل متتبع لحركة الفتح الإسلامي ، هو أن الكوفة وأختها البصرة كانتا المعسكرين الأساسيين اللذين انطلقت منهما الجيوش الإسلامية لغزو المناطق الشرقية والشمالية الشرقية التي تمتد شرقي دجلة حتى بلاد السند كما تمتد شمالاً حتى أرمينية وآذربيجان (٤) . ومن هنا جرى رواة التاريخ الإسلامي على أن يقسموا هذه الفتوح بين هاتين المدينتين (٥) . بل يبدو أن هذا التقسيم كان أبعد في التاريخ من هؤلاء الرواة ، وأنه يرجع إلى عصر هذه الفتوح نفسها ، فقد اختلف أهل الكوفة وأهل البصرة في عهد عمر حول هذه الفتوح ، وتنازعوها فيما بينهما ، كل منهما يدعي لنفسه الفضل في هذا الفتح أو ذاك ،

(١) انظر الطبري ٢/٢/٢ ، ٨٥٢ ، ٨٥٣ .

(٢) انظر الطبري ٢/٢/٢ ، ٨٩٠ .

(٣) ص ١٦٥ .

(٤) انظر حتى : تاريخ العرب (مطول) ٢/٢٩٣ ويقول Zetterstéen إن أهمية الكوفة

قد زادت مع تقدم العرب نحو الشرق . (The Ency. of Islam; art. Al-Kufa)

(٥) انظر على سبيل المثال الطبري ١/٥/٢٦٧٤ ، ٢٨٠٥ ، والبلاذري : فتوح البلدان

٣٠٦ ، وابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ٢٥٩

وكان ذلك من أجل الخراج ، فقد شكّا والى البصرة إلى عمر من كثرة أهلها وعجز خراجهم ، وسأله أن يزيدهم بعض الفتوح ، وأبى أهل الكوفة إلا الحصومة في ذلك ، فاضطر عمر إلى أن يعدّل فتوح أهل الكوفة وأهل البصرة بينهما ، وكان ذلك في السنة الثانية والعشرين للهجرة (١) .

تلك خصومة مبكرة في تاريخ هاتين المدينتين ، ومن يدري ؟ فلعلها كانت النواة التي أُلقيت في أرضهما فأخرجت تلك الشجرة الباسقة التي تفرعت أغصانها خصوماتٍ شتى في ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والعقلية والأدبية .

(٢)

الكوفة في عصر الفتن :

إذا كانت الكوفة قد شاركت البصرة في حركة الفتوح الإسلامية ، وتعاونت معها في العمل من أجل السياسة الخارجية للدولة الإسلامية ، فإن الكوفة اتجهت في الحياة السياسية الداخلية وجهة خاصة ، واتخذت لنفسها خطة تخالف أشد المخالفة خطة البصرة . فقد عملت عوامل متعددة على أن تصبح الكوفة مهداً للشيعة ، وموطناً من مواطن العلويين الأساسيين في الدولة الإسلامية (٢) ، بل حاضرة لخلافة علي بن أبي طالب (٣) ، ثم لخلافة ابنه الحسن القصيرة من بعده (٤) . وهي — من هذه الناحية — قد تحولت

(١) انظر خبر هذا التعديل في الطبري ٢٦٧٢/٥/١ وما بعدها .

(٢) يقول هشام بن عبد الملك في كتابه إلى يوسف بن عمر في أمر زيد بن علي : « فقد علمت بحال أهل الكوفة في حبيبهم أهل هذا البيت ووضعهم إياهم في غير مواضعهم لأنهم افترضوا على أنفسهم طاعتهم ، ووظفوا عليهم شرائع دينهم ، ونخلوهم علم ما هو كائن » (الطبري ١٦٨٢/٣/٢)

(٣) انظر المسعودي : مروج الذهب ١٣/٢ ، وانظر أيضاً :

Wellhausen : The Arab Kingdom and its Fall, p. 53 .

(٤) انظر المسعودي : مروج الذهب ٣٩/٢ .

إلى مركز من مراكز المعارضة للحكم الأموي ، في حين كانت البصرة
أو كانت كثرتها - عثمانية أموية موالية للحكم الأموي (١) .

والظاهر أن اتجاه الكوفة هذا الاتجاه لم يبدأ منذ أن اتخذها على حاضرة
لخلافتها ، وإنما بدأ منذ أيام الفتنة الكبرى التي ذهب ضحيتها عثمان .
والأمر الذي لا شك فيه هو أن الكوفة قد غرقت في تلك الفتنة إلى أذنيها ،
فقد وجد فيها ابن سبأ مرتعاً خصباً لدعوته الثورية الواسعة ضد عثمان ، إذ
كانت في ذلك الوقت مرجلاً يغلي بالسخط عليه (٢) ، أو - على حد تعبير
قلهوزن - « مركز قيادة المعارضة التي كان المقاتلة يقومون بها ضد الحكومة (٣)
ومع أن ابن سبأ طرد من الكوفة فإنه ظل وهو في مصر يتصل بالثائرين
في الكوفة ويتبادل معهم الكتب والرسائل (٤) ، يؤلب الناس على عثمان
ويقول إنه أخذ الخلافة بغير حق ، ويدعو لعل « وصي رسول الله
صلى الله عليه وسلم (٥) » . ولم تكن نيران هذه الفتنة تندلع في السنة الرابعة
والثلاثين للهجرة - بعد أن تم إعدادها الطويل سراً - حتى كان الكوفيون
أول من أعلنوا إخلاصهم لعل (٦) . ثم اندفعت جموع الثائرين في أواخر
السنة الخامسة والثلاثين نحو المدينة محاصرة عثمان ، وفيهم ألف رجل من

(١) في ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ٣١٥ « وقد كان محمد بن علي بن عبد الله قال لدعائه
حين أراد توجيههم إلى الأمصار : أما الكوفة وسوادها فشيعة علي وولده ، وأما البصرة وسوادها
فعثمانية تدين بالكف تقول كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل » . وفي ابن سعد : الطبقات
الكبير (٢٣٢/٦) أن حماد بن أبي سليمان الكوفي سئل حين رجوعه من البصرة : كيف رأيت أهل
البصرة ؟ فقال : قطعة من أهل الشام نزلوا بين أظهرنا . وانظر حديثاً عن مذاهب أهل الأمصار
الإسلامية في ابن عبد ربه : العقد الفريد ٢٤٨/٦ .

(٢) انظر الطبري ٢٨٥١/٥ - ٢٨٥٣ وانظر أيضاً المسعودي : مروج الذهب
٣٣٣/١ .

(٣) Wellhausen : The Arab Kingdom and its fall, p. 46

(٤) الطبري ٢٩٢٢/٦/١ وما بعدها .

(٥) الطبري ٢٩٤٢/٦/١ .

(٦) The Ency . of Islam, art "al-Kufa"

الكوفة تحت قيادة الأشتر النخعي (١) ، أحد أعلام اليمن البارزين ، وأحد أصدقاء علي المقربين (٢) . وبلغت الفتنة مداها ، وارتوت شجرتها المشثومة الكريهة بدماء « ذى النورين » الطاهرة الزكية ، فأخرجت طلعتها فتنا سودا مظلمة كأنها رؤوس الشياطين.

وهكذا نستطيع أن نقول إن شجرة التشيع قد غرست في الكوفة في أيام تلك الفتنة الكبرى عندما كان ابن سبأ يدعو لعلّ ويتبادل الكتب والرسائل مع أهل الكوفة .

وتأخذ جذور هذه الشجرة في الثبات ، فقد بويع على بالخلافة في المدينة (٣) وكان أول من بايعه الأشتر الكوفي ومن معه من أهل الكوفة (٤) ، ثم اتصلت بيعة علي بالكوفة وغيرها من الأمصار ، وكان أهل الكوفة أسرع إجابة إلى بيعته (٥).

ثم تأخذ هذه الشجرة في النمو مع تلك الأيام التي دارت رحاها بين علي وبين من ينكرون عليه حقه في الخلافة : يوم الحمل ، ثم أيام صفين ثم يوم النهروان . وكأنما كانت الدماء التي سالت في هذه الأيام هي المياه التي سقت هذه الشجرة فارتفعت بها فوق سطح الأرض .

وإن الناظر في هذه الأيام ليشعر شعوراً قوياً بأن هذه المنطقة الواسعة من الدولة الإسلامية ، منطقة العراق والشام ، قد انقسمت إلى معسكرين

(١) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٦٣/١ - وبعض المصادر تهبط بهذا العدد كثيراً (انظر مثلاً : المسعودي : مروج الذهب ٣٣٧/١) ويرى بعض المستشرقين أن كتاب « الإمامة والسياسة » ينسب خطأ إلى ابن قتيبة وأن كاتبه ربما يكون شخصاً آخر عاش قبل ابن قتيبة ولكن الأستاذ Khuda Bukhsh يقول إن هذا الكتاب « سواء أكان الذي كتبه هو ابن قتيبة أم غيره ، يحتوي على قدر كبير من المعلومات التي يندر وجودها في غيره من المؤلفات » وهو يشارك في هذا الرأي الأستاذ بروكلمان - انظر فون كريم : الحضارة الإسلامية ٣٣ ، ٣٤ - الحاشية رقم (١) .

(٢) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 46.

(٣) انظر الطبري ٣٠٧٤/٦/١ وما بعدها .

(٤) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٧٨/١ ، والطبري ٣٠٧٥/٦/١ .

(٥) المسعودي : مروج الذهب ٤/٢ .

متحاربين يمثل أهل الكوفة أحدهما ، ويمثل الآخر أهل البصرة حيناً ، وأهل الشام حيناً ثانياً ، والحوارج حيناً ثالثاً . وكأنما وقفت الكوفة في جانب ، وسائر هذه المنطقة في الجانب الآخر .

فلم يكن يوم الحمل - في حقيقة أمره - إلا صراعاً يقوم بالدور الأساسي فيه أهل الكوفة من ناحية ، وأهل البصرة من ناحية أخرى (١) . فلم تكد البيعة لعلی تتم في المدينة ويعلم طلحة والزبير أن أم المؤمنين عائشة في مكة تعارض فيها ، وتدعو الناس إلى الأخذ بثأر عثمان ، حتى يخرج هذان الزعيمان إلى مكة ويلحقا بأم المؤمنين . وهناك وضعت الخطة ، واتفقوا على الخروج إلى البصرة بعد أن أقنعهم بذلك عبد الله بن عامر الذي كان والياً لعثمان عليها ثم هرب منها حين أخذت البيعة لعلی فيها . ولم يكادوا يصلون إلى البصرة حتى اصطدموا بوالی علی عليها ، وقتلوا أصحابه ، وبذلك تم لهم الاستيلاء عليها (٢) .

ووجد علی أنه أصبح لزاماً عليه أن يخرج إلى العراق خلف هؤلاء الخارجين عليه ، عله يجد أشياء ينصرونه في الكوفة « المستعمرة العسكرية الثانية في العراق التي كان أهلها يتحسسون بشيء من الحسد للبصرة منذ اللحظة الأولى » علی حد تعبير بروكلمان (٣) . فبعث بابنه الحسن وعمار إلى الكوفة يستنفر الناس ، فساروا عنها ومعهم من أهل الكوفة نحو من سبعة

(١) يقول علی بن أبي طالب لأهل الكوفة لما جاءوه بنی قار يوم الحمل : « وقد دعوتكم لتشهدوا معنا إخواننا من أهل البصرة » (الطبري ٣١٥٤/٦/١) . ويقول عمار بن ياسر لعلی بعد انتصارهم في يوم الحمل : « وقد كانت الكوفة لنا ، والبصرة علينا » (ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ١٤٨/١) . ويقول أحد شعراء الكوفة مخاطباً أهل البصرة :

وإذا فاخرتمونا فاذكروا ما فعلنا بكم يوم الحمل

انظر الطبري ٦٦٨٤/٢/٢ ، وانظر أيضاً : ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٦٩-١٦٨ .

(٢) انظر المسعودي : مروج الذهب ٦/٢/٢ وانظر أيضاً بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١٣٨/١ .

(٣) تاريخ الشعوب الإسلامية ١٣٨/١ ، ١٣٩ .

آلاف ، وقيل ستة آلاف وخمسمائة وستون رجلاً (١) ، وقيل تسعة آلاف رجل (٢) ، وقيل اثنا عشر ألف رجل (٣) .

ووقفت الكوفة والبصرة وجها لوجه ، ودار القتال في الحرية بالقرب من البصرة (٤) . ويرسم صاحب الإمامة والسياسة صورة دقيقة مفصلة (٥) له تهمنا منها هنا تلك الإشارة القوية إلى أنه كان قتالا بين الكوفة والبصرة (٦) ، فقد عبأ على جنده أثلاثا ، فجعل مضر قلب العسكر ، واليمن يمينته ، وربيعه ميسرته ، وعبيء أهل البصرة مثل ذلك ، فاقتتل القوم قتالا شديداً ، فهزمت يمن البصرة بمن الكوفة ، وهزمت ربيعة البصرة ربيعة الكوفة ، ولكن القتال انتهى في صالح علي .

ودخل على البصرة ، وخطب في أهلها خطبة طويلة عنيفة ذمهم فيها ، وحمل عليهم ، وأنبهم على نفاقهم وشقاقهم (٧) . ثم ولي عليهم عبد الله بن عباس ، وسار إلى الكوفة (٨) حيث استقر فيها واتخذها حاضرة لخلافته (٩) .

وكذلك لم تكن أيام صفين إلا صراعاً آخر بين الكوفة من ناحية ، والشام من ناحية أخرى . ومن الحق أن جيش علي في هذا الصراع لم يكن

(١) المسعودي : مروج الذهب ٦/٢ .

(٢) انظر ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٦٩ .

(٣) انظر الطبري ٣١٧٤/٦/١ .

(٤) الطبري ٣٢٢٨/٦/١ .

(٥) ج ١ من ص ١١٧ - إلى ص ١٣١ .

(٦) ص ١٢٧ . وفي ابن عبد ربه : العقد الفريد ٢٤٨/٦ « وإنما صارت البصرة عثمانية من يوم الجمل ، إذ قاموا مع عائشة وطلحة والزبير فقتلهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه » .

(٧) المسعودي : مروج الذهب ١١/٢ .

(٨) المسعودي : مروج الذهب ١٣/٢ .

(٩) في طبقات ابن سعد أن علياً « نزل الكوفة في الرحبة التي يقال لها رحبة علي ، في أشخاص كانت فيها ، ولم ينزل القصر الذي كانت تنزله الولاة قبله » (٦/٦) وانظر أيضاً الدينوري : الأخبار الطوال / ١٦٢ .

كله من أهل الكوفة (١) لأن علياً بعد يوم الحمل اعترف له بالخلافة في جميع أنحاء العراق (٢) ، ولكن من الحق أيضاً أن هذا الجيش خرج من الكوفة (٣) وأن قيادته كانت للبطل الكوفي الأشتر أحد أشياع علي المتحمسين (٤) ، بل إن قواد الكتائب كلها كانوا كوفيين وقد ذكر لنا صاحب « الإمامة والسياسة (٥) » ، ثبوتا بأسماء هؤلاء القواد ، وحين ننظر فيه نلاحظ أن هؤلاء القواد كانوا جميعاً من الكوفيين الأصليين أو من الوافدين على الكوفة مع علي ، فقد كان علي مقدمة الجيش الأشتر الكوفي بحكم قيادته ، وكان على الساقة شريح بن هانيء ، وهو كوفي (٦) ، وعلى الخليل عمار بن ياسر وهو من أوائل الصحابة الذين نزلوا الكوفة (٧) ، وعلى المهاجرين والأنصار محمد بن أبي بكر وهو ممن وفدوا على الكوفة مع علي بعد فتنة عثمان (٨) ، وأحد قواده في يوم الحمل (٩) ، وعلى أهل البصرة عبد الله بن عباس ، وعلى أهل الكوفة عبد الله بن جعفر ، وعلى القلب الحسن بن علي ، وهؤلاء أسرته فمن الطبيعي أن يكونوا معه في الكوفة .

وأكثر من هذا دلالة على أن أيام صفين كانت صراعاً بين الكوفة من ناحية والشام من ناحية أخرى ، تلك الوثيقة التاريخية التي رواها لنا المؤرخون (١٠) ، وهي التي كتبها الحكمان أبو موسى الأشعري وعمرو ابن العاص يحددان فيها مهمتهما ، فهما يقولان في أولها : « بسم الله الرحمن

-
- (١) انظر ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ١/١٧٠ .
 - (٢) انظر بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١/١٣٩ .
 - (٣) المسعودي : مروج الذهب ٢/١٤ ، وابن قتيبة : الإمامة والسياسة ١/١٧٠ .
 - (٤) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ١/١٧٠ ، وانظر بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١/١٤٢ - وقد ترجم له ابن سعد في طبقاته في الكوفيين ٦/١٤٨ .
 - (٥) ص ١٧٠ - ١٧١ .
 - (٦) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٨٨ .
 - (٧) انظر ابن سعد : المصدر السابق ٧/٨ .
 - (٨) انظر ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ١/١٠٩ .
 - (٩) انظر ابن قتيبة : المصدر السابق ١/١٢٧ .
 - (١٠) انظرها في الطبري ١/٦/٣٣٣٦ - ٣٣٣٨ . وأيضاً في الدينوري : الأخبار الطوال ٢٠٧ - ٢١٠ .

الرحيم . هذا ماتقاضى عليه على بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان : قاضى علىّ على أهل الكوفة ومن معهم من شيعتهم من المؤمنين والمسلمين ، وقاضى معاوية على أهل الشام ومن كان معهم من المؤمنين والمسلمين » .

فالوثيقة صريحة في أن الصراع كان بين أهل الكوفة ومن معهم من ناحية ، وبين أهل الشام ومن معهم من ناحية أخرى . هكذا يسجل الحكمان اللذان شهدا هذا الصراع من بدايته إلى نهايته .

وكذلك كان يوم النهروان ، ولكنه كان صراعاً داخلياً بين أشياء على من أهل الكوفة وبين الخارجين عليه . ومع أن جيش على في هذا الصراع كان يضم عناصر من البصرة ، فإن الأمر الذى يلاحظه كل متتبع لأخبار هذا الصراع هو أن هذه العناصر البصرية كانت قليلة في حين كانت العناصر الكوفية هي التى تؤلف القسم الأكبر من هذا الجيش . فقد كان هذا الجيش مؤلفاً من سبعة وخمسين ألفاً من أهل الكوفة وثمانية آلاف من مماليكهم ومواليهم ، ومن ثلاثة آلاف ومائتين فقط من أهل البصرة (١) ، مع أن عدد المقاتلين في البصرة في ذلك الوقت كان ستين ألفاً سوى أبنائهم ومواليهم (٢) . وقد شكّا على من قلة من استجاب له من أهل البصرة في هذا الصراع (٣) ، كما شكّا من ذلك أيضاً عبد الله بن عباس وإليه عليها (٤) .

وكذلك كان قواد الجيش — كما كانوا في صفين — من أهل الكوفة ، وقد أمدنا المؤرخون بثبت بأسماء هؤلاء القواد (٥) ، وحين ننظر فيه نلاحظ أن هؤلاء القواد — ما عدا أبا أيوب الأنصاري الذى كان على الحيل ، وهو من أهل المدينة — كوفيون ، فحجر بن عدى الذى كان على الميمنة من أشهر

(١) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٢٣١/١ ، والطبرى ٣٣٧٢/٦/١ . وفي المسعودى : مروج الذهب (٢٨/٢) أن عدد الكوفيين كان خمسة وثلاثين ألفاً وأن عدد البصريين كان عشرة آلاف والنتيجة واحدة على كل حال .

(٢) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٢٣٠/١ .

(٣) ابن قتيبة : المصدر السابق ٢٣٠/١ .

(٤) ابن قتيبة : المصدر السابق ٢٢٩ / ١ ، ٢٣٠ .

(٥) ابن قتيبة : المصدر السابق ٢٣٦/١ ، والطبرى ٣٣٨٠/٦/١ ، والدينورى :

الأخبار الطوال / ٢٢٣ .

رجال الكوفة المتشيعين لعل^(١) ، وشيث بن ربيع الذي كان على الميسرة كوفي^(٢) ، وأبو قتادة الذي كان على الرجالة كوفي أيضاً^(٣) ، وقيس ابن سعد بن عبادة الذي كان على أهل المدينة كوفي^(٤) ، وأما القلب فكان عليه على نفسه في مضر .

هكذا كانت تلك الأيام الدامية التي خاض غمارها على ، وقف فيها أهل الكوفة معه ، وكأنهم شعروا أنهم أصبحوا شيعته وحزبه وأنصاره ، وأنه أصبح لزاماً عليهم أن ينصروه كما نصر « الأنصار » في المدينة النبي صلى الله عليه وسلم^(٥) ، يقولون له ، « سربنا يا أمير المؤمنين حيث أحببت ، فنحن حزبك وأنصارك ، نعاذ من عاداك ونشايع من أناب إليك وإلى طاعتك^(٦) » . وكأنما وجد أهل الكوفة في على بطلهم الذي طالما افتقدوه ، وإمامهم الذي أرسلته العناية الإلهية إليهم ، ليحقق لهم أملهم الذي طالما داعب نفوسهم في دولة تعيد مجد الحيرة القديم ، ويسجلون بها في الإسلام نصراً نهائياً على أهل الشام ، أعدائهم القدماء ، في تلك المنافسة القديمة بين المناذرة والغساسنة . وقد ازداد هذا الأمل في نفوسهم وضوحاً عندما نقل على حاضرة خلافته إلى مدينتهم التي قامت على مقربة من الحيرة حاضرة إقليمهم القديمة ، وكأنها لم تقم في هذه المنطقة إلا لتكون وريثة لها ، تعيد مجدها السالف وعزها القديم . ثم اشتعلت نفوسهم حماسة لتحقيق هذا الأمل عندما رأوا أن الصراع قد انحصر بينهم وبين أهل الشام ، وأن علياً إنما يقود بهم غمرات هذا الصراع ليسجل لهم نصراً على أعدائهم

(١) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ١٥١/٦ - ١٥٤ .

(٢) انظر ابن سعد : المصدر السابق / ١٥٠ .

(٣) انظر ابن سعد : المصدر السابق / ٨ ، ٩ .

(٤) انظر ابن سعد : المصدر السابق / ٣٤ ، ٣٥ .

(٥) تردد أصداء هذا الشعور كثيراً على ألسنة أهل الكوفة (انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٢/٦) .

(٦) انظر ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٢٣١/١ ، ولاحظ أن هذه العبارات كانت رداً على علي بعد أن خطب الناس قبل يوم النهروان ، وأن أكثر الحاضرين كانوا من الكوفيين ، كما ذكرنا من قبل .

القدماء . ومن هنا تركزت آمالهم في شخصه في أول الأمر ، ثم في أولاده من بعده ، ونظروا إليه على أنه « بطل الاستقلال السياسي لبلاد العراق (١) » وظل اسمه بعد قتله وتحول الخلافة إلى الشام يرمز إلى دولتهم المفقودة (٢) .

وكما كان الكوفيون ينظرون إلى علي هذه النظرة ويشعرون نحوه بهذا الشعور ، كان على ييادهم شعورهم ، فكان يعتز بهم اعتزازاً شديداً ، ويشي عليهم ثناء قويا ، ويعدهم « جمجمة الإسلام ، وكثر الإيمان ، وسيف الله ورمحه يضعه حيث يشاء (٣) » ويرى فيهم قوة من قوى الله ينصر بهم « كما انتصر بالحجارة من قوم لوط (٤) » وكان ينظر إليهم على أنهم أنصاره وأعوانه وجنده المخلصون : « يا أهل الكوفة ، أنتم إخواني وأنصاري وأعواني على الحق ، ومجيباً إلى جهاد المحلين ، بكم أضرب المدبر ، وأرجو إتمام طاعة المقبل (٥) » . هكذا كان علي يخاطب أهل الكوفة بهذه النغمة الحميلة الساحرة التي تدل على ما كانت تنطوي عليه نفسه لهم من شعور صادق وعاطفة قوية .

على هذا النحو أخذت شجرة التشيع في النمو ، كأنما كانت تغذيها تلك الدماء التي سالت على مذابح تلك الفتن والخصومات ، وربطت تلك الأيام الدامية بين علي وبين أهل الكوفة حتى أصبح إمامهم وأصبحوا شيعته .

(١) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall , p. 117

(٢) Ibid , p. 66

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ١/٦ . وانظر أيضاً الطبري ٢٥١٤/٥/١ حيث يقول : « والله إن الكوفة للهجرة بعد الهجرة ، وإنها لقبة الإسلام » .

(٤) الطبري ٢٥١٤/٥/١ ، ٢٥١٥ . وانظر أيضاً ابن سعد : الطبقات الكبير ١/٦ ، حيث يقول : « وأيم الله لينصرن الله بأهلها في مشارق الأرض ومغاربها كما انتصر بالحجارة » .

(٥) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٢٣٠/١ . وانظر أيضاً الطبري ٣٣٧١/٦/١ . وبين الروایتين اختلاف لفظي بسيط ، وقد أخذنا برواية ابن قتيبة .

الكوفة في عصر الثورات :

ويقتل على في الكوفة في أول العشر الأواخر من شهر رمضان من سنة أربعين (١) ، ثم يبايع أهلها ابنه الحسن بالخلافة (٢) ، ولكن الحسن المسلم يتنازل عنها لعدو أبيه وأسرته اللدود معاوية (٣) ، ويسلم إليه الكوفة - على حد تعبير رواة الطبري (٤) - ويكون بهذا - كما يرى بعض المؤرخين (٥) - أول خليفة خلع نفسه .

ويدخل معاوية الكوفة ، وتؤخذ له البيعة فيها (٦) . ومن الطبيعي أن يكون أشد ما يقلق بال معاوية تشيع أهلها لعل ، فيجلس بها « يبايع الناس على البراءة من علي (٧) » ، ولم يفارقها إلا بعد أن ولي عليها المغيرة ابن شعبه (٨) أحد دهاة العرب الخمسة في ذلك الوقت (٩) وهو رجل من طراز الأمويين « انتهazy لا ذمة له ولا ذمام (١٠) » ، وهو الذي أشار

(١) المسعودي : التنبيه والإشراف / ٢٩٦ .

(٢) المسعودي : مروج الذهب ٣٩/٢ .

(٣) الطبري ١/٢ - ٦ .

(٤) ٧/١/٢ .

(٥) المسعودي : التنبيه والإشراف / ٣٠١ .

(٦) الطبري ١/٢ ، وأيضاً ٥ وما بعدها .

(٧) الجاحظ : البيان والتبيين ١٠٥/٢ .

(٨) الطبري ١/٢ - ١٠ . وقد كان معاوية استعمل على الكوفة أولاً عبد الله بن عمرو بن العاص ، ولكن المغيرة خوفه من استعمال عبد الله على الكوفة وعمراً على مصر ، فعزله معاوية عن الكوفة ، واستعمل المغيرة .

(٩) الطبري ١/٢ - ٨ .

(١٠) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١٤٥/١ .

على معاوية بأن يأخذ البيعة لابنه يزيد من بعده ، وذلك عندما شعر أن معاوية يهيم أن يعزله عن الكوفة ليولى عليها سعيد بن العاص (١) . ورسم المغيرة لنفسه سياسة يضرب بها عصفورين بحجر واحد ، كما يقال ، يرضى بها الأمويين ، من ناحية ، ويضمن بها لنفسه البقاء في الولاية من ناحية أخرى. فجعل همه « أن يفسد بدهاء بارع بين الخوارج وأتباع على — الشيعة — وبذلك استطاع أن يشغل الكوفيين عن معارضة الأمويين معارضة فعالة (٢) » .

ولكن هل شغل الكوفيين حقاً عن معارضة الحكم الأموي ؟

إن المتتبع لسياسة الكوفة في أثناء الحكم الأموي يلاحظ أن الكوفيين لم يكفوا طوال فترة هذا الحكم عن معارضته ، فقد وقف الكوفيون منذ البداية في وجه الأمويين ، واستمرت معارضتهم لهم طوال أيام حكمهم ، ولم يقر لهم قرار حتى أطاحوا بالعرش الأموي في النهاية عندما أتاحت لهم الفرصة السانحة في أيام الانقلاب العباسي .

ومعنى هذا بوضوح أن أهل الكوفة كانوا ييغضون الأمويين بغضا شديداً ، وكانوا يطوون نفوسهم على كره عميق لهم ، ويتمنون من كل قلوبهم أن تدول دولتهم ، وأن يبدلهم الله بها دولة أخرى يكون الحكم فيها لأولاد على .

وكان هذا طبيعياً من أهل الكوفة ، فإلى جانب أنهم كانوا شيعة على وحزبه وأنصاره يعادون من عاداه ، ويشايعون من أناب إليه وإلى طاعته ، كما كانوا يقولون ، كانوا يشعرون — كما يقول قلهوزن — بأنهم قد خسروا الحولة مع أهل الشام ، وأن الخلافة قد انتقلت من الكوفة إلى دمشق ، وأنهم — بعد أن كانوا أصحاب الدولة — أصبحوا مجرد ولاية في الدولة الجديدة ، وأن دخلهم من خراج الأرض التي فتحوها قد فقده ، ولم يعد أمامهم إلا أن يقنعوا بالفتات الذي يساقط عليهم من موائد سادتهم

(١) الطبري ١٧٣/١/٢ ، ١٧٤ . وانظر ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٢٦٢/١ ،

٢٦٣ .

(٢) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١٤٦/١ .

الأمويين . ولكنهم - مع الأسف - لم يشعروا بهذه الماراة إلا بعد فوات الأوان ، ومن هنا لم يكن من الغريب أن يروا في حكم أهل الشام نيرا ثقيلاً على رقابهم يتربصون به الفرصة الملائمة ليتخلصوا منه ويلقوه بعيداً عنهم (١) .

وزاد من حدة هذه المعارضة انتشار الموالى في الكوفة انتشاراً واسعاً ، على نحو ما سنرى في الفصل التالى ، فقد كان هؤلاء الموالى يكرهون الحكومة الأموية كرهاً شديداً ، تلك الحكومة التى وضعت امتيازات اجتماعية بغیضة ، وقوانين ظالمة ، وفرضت ضرائب باهظة عليهم ، والتى لم تكن تمنحهم أية حقوق سياسية . ومن هنا كانت الهوة بين الحكومة الأموية والأجناس الخاضعة لها تزداد اتساعاً من وقت لآخر (٢) . وسنرى حين نعرض للثورات التى اشتعلت في الكوفة ضد الحكم الأموى كيف كان الموالى يشاركون فيها مشاركة قوية .

ووقف الكوفيون منذ البدء يعارضون الأمويين . ويسجل تاريخ الكوفة أول معارضة للحكم الأموى عقب تنازل الحسن بن على عن الخلافة لمعاوية . فقد أنكر سليمان بن صُرد ، أحد أئمة الشيعة في الكوفة (٣) ، على الحسن هذا التنازل إنكاراً عنيفاً ، ودعاه «مذل المؤمنين» ، وطلب إليه أن يأذن له بالشخص إلى الكوفة ليخرج عامل معاوية منها ويظهر فيها خلعه ، واستجاب له جماعة من الكوفيين ، وقالوا للحسن : «ابعث سليمان بن صرد ، وابعثنا معه ، ثم الحقنا إذا علمت أننا قد أشخصنا عامله وأظهرنا خلعه» . ولما وجد سليمان أن الحسن لا يستجيب له ، وأنه يؤثر العافية مع الذلة على القتل مع العز ، انصرف عنه إلى أخيه الحسين وعرض عليه ما عرض على الحسن ، ولكن الحسين أيضاً لم يستجب له ، ونصحه بالانتظار حتى يهلك معاوية وعندئذ ينظر في الأمر (٤) . وسنرى - بعد قليل - كيف انتظر سليمان وكيف تجددت ثورته بعد معاوية .

(١) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, pp. 59, 60

(٢) انظر مقدمة خودابخش لكتاب كريم : الحضارة الإسلامية / ٣٦ ، ٣٧ .

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ١٥/٦ ، ١٦ .

(٤) ابن قتبية : الإمامة والسياسة ١/٢٦٠-٢٦٢ .

وإذا كانت معارضة سليمان بن صرد لم تخرج - في أول أمرها - من دور الاقتراح إلى دور التنفيذ ، فإن ثمة معارضة أخرى كانت أكثر عملية من هذه المعارضة ، ولكنها أيضا لم تكن لها نتيجة في الموقف السياسى ، تلك هى معارضة قيس بن سعد بن عبادة قائد « شرطة الحميس » (١) ، وهى فرقة شيعية فدائية - على حد تعبيرنا الحديث - مؤلفة من أربعين ألفاً بايعوا عليا على الموت (٢) . فقد تعاهدت هذه « الفرقة الفدائية » عقب تنازل الحسن على قتال معاوية ، ولكن قيسا سلم لمعاوية بعد ما أمنه هو ومن معه من شيعة عليّ على دماهم وأموالهم (٣) .

هذه معارضة كان من الممكن أن تكون لها نتيجة في الموقف السياسى ، ومن يدرى فلعلها كانت تغير من مجرى التاريخ الإسلامى ، لو أن الحسن ابن علي لم يكن قد تنازل عن الخلافة . والواقع أن معاوية استغل هذه الورقة الراجعة ، ولعب بها ، فقد أرسل إلى قيس « يذكره الله ، ويقول : على طاعة من تقااتل ، وقد بايعنى الذى أعطيته طاعتك ؟ » (٤) .

* * *

وتهدأ حركة المعارضة قليلا ، ولعل الكوفيين فى هذه الفترة كانوا يرقبون الأحداث ، وينتظرون ما تتمخض عنه الأيام الأولى لهذه الدولة الجديدة . ولكن هذا الهدوء لم يكن معناه انطفاء الحذوة ، فالحذوة ما تزال مشتعلة تحت الرماد . ولو عمل معاوية - وهو السياسى الداهية - على أن يزيد من الرماد الذى يغطى هذه الحذوة لكان من المحتمل أن تخمد ، ولكن معاوية - ولا ندرى أين ذهب دهاؤه السياسى؟ - عمل على أن يكشف الرماد الذى يغطيها ، بل عمل على أن يسكب الزيت عليها ، فكان من الطبيعى أن يزداد اشتعالها وتوقدها .

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير ٣٤/٦ .

(٢) الطبرى ١/١/٢ . وفى أبى الفرج : مقاتل الطالبين / ٧٢ أنهم كانوا أربعة آلاف .

(٣) الطبرى ١/٢/٧ ، ٨ .

(٤) الطبرى ١/٢/٨ .

فقد صدرت أوامر معاوية إلى المغيرة بن شعبة بأن يسب علياً على المنابر ولا يتورع عن شتمه وذمه . وأقام المغيرة على الكوفة عاملاً لمعاوية سبع سنين وأشهرًا لا يدع ذم علي والوقوف فيه . وكان هدف معاوية - ولا شك - أن ييغض الكوفيين في علي ، ولكن النتيجة كانت عكس ما كان يريد أن يصل إليه ، فقد كانت أوامر معاوية هذه هي العواصف التي كشفت الرماد عن الحذوة الكامنة ، وكانت هذه اللعنات التي كان المغيرة يصبها على علي هي الزيت الذي يسكب على هذه الحذوة ، فازداد اشتعالها وتوقدها . فإن أنصار علي في الكوفة لم يرضهم أن يلعن علياً على منابرها كل صباح وكل مساء ، فغضب له أحد شيعته المخلصين ، حُجر بن عدى الكندي ، وأعلن على الملأ غضبه ، وأخذ يتحدى المغيرة . ووجدت غضبته آذاناً صاغية من الكوفيين ، واستجاب له أكثر من ثلثي الناس ، وازدادت الحذوة اشتعالاً وتوقداً ، والمغيرة لا يحاول إطفاءها محاولة جدية ، فقد كان في ذلك الوقت شيخاً كبيراً ، قد اقترب أجله ، وضعف عمله - على حد تعبيره هو - يعمل للآخرة ولا يريد أن يذل يوم القيامة (١) . ثم يموت المغيرة ، وتجمع الكوفة والبصرة لأحد شياطين بني أمية ، زياد بن أبي سفيان . ويمضي زياد يسكب الزيت على الحذوة ، فيستمر في سياسة سلفه ، يلعن علياً ويشتمه . ويرجع زياد إلى البصرة بعد أن يستخلف على الكوفة عمرو بن الحريث ، ويبلغ زيادا «أن حجرا يجتمع إليه شيعة علي ويظهرون لعن معاوية والبراءة منه ، وأنهم حصبوا عمرو بن الحريث» (٢) فيشخص إلى الكوفة ، ويصمم على القضاء على هذه الفتنة ، فيرسل إلى حجر «الشُّرَط والبخارية» ، فيقاتلهم حجر بمن معه ، ولكنهم ينفضون عنه (٣) ، ويعتقل حجر ، ويرسل إلى السجن ، ثم يبعث به هو وأصحابه إلى معاوية ، فيأمر بقتلهم إن لم يتبرعوا من علي ويلعنوه ، ولكنهم يقولون له : «إن الصبر على حد السيف لأيسر علينا مما تدعونا

(١) الطبري ١١٤/١/٢ .

(٢) الطبري ١١٥/١/٢ .

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ١٥٢/٦ .

إليه « (١) ، ويسقط حجر وستة من أصحابه (٢) صرعى إيمانهم بمبدئهم .
«ولكن هذا لم يكن نهاية الأمر» ، فإن مصبر هذه الجماعة من الرجال
المشهورين قد هز مشاعر الكوفيين هزاً عميقاً ، ورأت القبائل أن تخليهم
عنهم ، وعدم بذلهم أية محاولة لتخليصهم من سلطان الحكومة ، كان عاراً
عليهم ، وأخذ الشيعة ينظرون إلى حجر وأصحابه على أنهم شهداء سقطوا
في سبيل مبدئهم « (٣) .

ووجد زياد أن هذه الثورة المسلحة التي قام بها حجر فرصة سانحة
لتصفية حسابه مع العلويين ، وكسر شوكتهم ، فبعد أن تم له إخماد هذه
الثورة «أنزل الكوفيين - وكانوا أعظم الثوار تشيعاً - وأسرهم ، وعدداً
كبيراً من البدو يبلغ الخمسين ألفاً ، في خراسان ، المقاطعة الفارسية
الشرقية « (٤) وبهذا دق زياد - بدون قصد - أول مسمار في نعش
الدولة الأموية ، فقد كان هذا العدد الضخم من الشيعة عاملاً قوياً في نشر
حركة التشيع في خراسان ، وفي تهيئة الجو بغد ذلك للانقلاب العباسي
الذي اعتمد أكثر ما اعتمد على الشيعة من أهل خراسان (٥) ، وكأنما
كان زياد يعمل على نقل مركز المعارضة من الكوفة إلى خراسان .

والواقع أن زياداً كان يعامل الكوفيين معاملة قاسية ، ففي أول مرة
دخل الكوفة بعد ولايته عليها قطع أيدى ثلاثين رجلاً أو ثمانين لأنهم
حصبوه وهو على المنبر (٦) ، ثم قتل رجلاً لأنه طلبه فهرب (٧) ، وكأنه
بهذا يريد أن يثبت في نفوس الكوفيين الرعب والفرع . ولم يكتف زياد

(١) المسعودي : مروج الذهب ٤٣/٢ .

(٢) انظر خبر هذه المأساة في الطبري ١١١/١/٢ - ١٤٦ ، والأغانى ١٦ / ٢ - ١١

(بولاقي) وابن سعد : الطبقات الكبير ١٥١/٦ - ١٥٤ .

(٣) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall. pp. 124, 125

وانظر أيضاً الدينوري : الأخبار الطوال / ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

(٤) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١٤٧/١ . وانظر أيضاً : الطبري ١٥٦/١/٢ -

(٥) 'انظر : Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 499

(٦) الطبري ٨٨/١/٢ .

(٧) الطبري ٨٨/١/٢ ، ٨٩ .

بشرطته في الكوفة ليخضع أهلها ، كما فعل في البصرة ، وإنما اتخذ لإخضاع أهلها وسائل أخرى ، فقد جعل رؤساء القبائل مسئولين عن تصرفات قبائلهم ، وساعده على ذلك ما كان بين القبائل من منافسة ، فاستغل زياد هذا ، وأخذ يضرب القبائل بعضها ببعض . ولم يبخل في سبيل ذلك بأموال الدولة التي كانت تحت تصرفه يدفعها معاشاً لمن يرى (١) . وهكذا كان زياد أول من ابتدع بدعة «المصاريف السرية» .

ولعل خير ما يصور شخصية زياد السياسية هذه العبارة التي ينقلها الطبري عن بعض رواة (٢) : « وكان زياد أول من شد أمر السلطان ، وأكد الملك لمعاوية ، وألزم الناس الطاعة ، وتقدم في العقوبة ، وجرد السيف ، وأخذ بالظنة ، وعاقب على الشبهة ، وخافه الناس في سلطانه خوفاً شديداً » . والواقع أن مذبحه حجر وأصحابه ، وسياسة زياد القاسية في معاملة أهل الكوفة ، جعلتا تلك الحذوة المشتعلة ، جذوة المعارضة الشيعية للحكم الأموي ، تنجو إلى حين ، أو — بتعبير أدق — تكمن تحت الرماد إلى حين (٣) .

* * *

ولم يقدر لهذه الحذوة أن ينكشف عنها الرماد وتشتعل مرة أخرى إلا بعد موت زياد وموت معاوية ، فقد كانت ولاية يزيد — ذلك الشاب «السكير الحمير» ، الذي يلبس الحرير ، ويضرب بالطناير» (٤) — هي العاصفة التي هبت على تلك الحذوة لتكشف عنها الرماد مرة أخرى . فلم يكد يزيد يتولى مقاليد الخلافة في سنة ستين للهجرة (٥) حتى امتنع

(١) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 128.

(٢) الطبري ٧٧/١/٢ .

(٣) في الطبري عن أبي اسحاق قال : « أدركت الناس وهم يقولون إن أول ذل دخل الكوفة موت الحسن بن علي ، وقتل حجر بن عدي ، ودعوة زياد » (١٤٥/١/٢) وفي الأغاني عن أبي اسحاق أيضاً قال : « أدركت الناس يقولون : أول ذل دخل الكوفة قتل حجر ، ودعوة زياد ، وقتل الحسين » (١١/١٦ بولاق) .

(٤) الطبري ١٤٦/١/٢ .

(٥) الطبري ٢١٦/١/٢ .

الحسين بن علي عن البيعة له ، وخرج من المدينة إلى مكة (١) . ومن الواضح أن الحسين كان يطمح في الخلافة بعد معاوية ، وقد مر بنا أنه نصح سليمان ابن صرد - حين عرض عليه أن يبايعه بالخلافة بعد تنازل الحسن عنها - أن ينتظر حتى يهلك معاوية وعندئذ ينظر في الأمر . ويبدو أن الكوفيين قد تذكروا هذا بعد وفاة معاوية ، فأخذ الشيعة يجتمعون في منزل سليمان ابن صرد ، يذكرون هلاك معاوية ويحمدون الله عليه ، ويتعهدون على مبايعة الحسين ، ومقاتلة عدوه ، وقتل أنفسهم دونه (٢) . وأخذت رسائلهم ورسائلهم تتوالى على الحسين ، يبلغونه أن وقت العمل قد حان ، وأنهم قد أجمعوا أمرهم عليه ، ولا إمام لهم سواه ، وأنهم في انتظار قدومه عليهم ، ويحثونه على الإسراع إليهم ، حيث ينتظره منهم «جند مجند» يأتمرون بأمره ، ويقاثلون معه (٣) . وأرسل الحسين ابن عمه مسلم بن عقيل ليستكشف له حقيقة الموقف هناك ، وليمهد له سبيل العمل . واستجاب الكوفيون لمسلم ، وبايعته منهم جموع ضخمة كبيرة العدد (٤) . وكتب مسلم بهذا إلى الحسين ، وسأله القدوم إليه (٥) . واستجاب الحسين لهذا الإغراء ، وخدع في أهل الكوفة كما خدع فيهم من قبل أبوه وأخوه . وخرج من مكة إلى الكوفة في جماعة من أهله وشيعته ، على الرغم من تحذير المخبرين له (٦) . وتخرج الموقف في الكوفة ، فقد وقف واليها ، النعمان ابن بشير ، من هذه الفتنة موقفاً ضعيفاً ، فقد كان رجلاً «حليماً ناسكاً يحب العافية» (٧) ، وعزله يزيد وولي مكانه شيطاناً من شياطين بني أمية ،

(١) الطبري ٢٢٨/١/٢ .

(٢) الطبري ٢٣٣/١/٢ .

(٣) المصدر السابق ٢٣٣-٢٣٥/١/٢ .

(٤) المصدر السابق ٢٢٨/١/٢ ، ٢٦٤ ، والمسعودي : مروج الذهب ٦٨/٢ ،

وابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٥/٢ .

(٥) المسعودي : مروج الذهب ٦٨/٢ ، والطبري ٢٦٤/١/٢ .

(٦) انظر المسعودي ، مروج الذهب ٦٨/٢ ، ٦٩ . والطبري ٢٣٢/١/٢ ،

٢٣٣ وأيضاً ٢٧٢-٢٧٥ .

(٧) الطبري ٢٣٨/١/٢ .

عبيد الله بن زياد (١) الذى أثبت أنه لا يقل قسوة ودهاء عن أبيه (٢). واستطاع ابن زياد أن يأسر مسلماً ، ثم أمر به فقتل (٣) ، وصليت جثته وحمل رأسه إلى دمشق ، فكان «أول قتيل صلبت جثته من بني هاشم ، وأول رأس حمل من رؤوسهم إلى دمشق» (٤) . وتخاذل الكوفيون وتفرقوا ، بل الواقع أنهم كانوا قد تتخاذلوا وتفرقوا من قبل أن يقتل مسلم (٥) ، ولم يخرج أحد منهم للقاء الحسين ، وإنما خرجت جموع منهم بأمر ابن زياد ليأسروه هو ومن معه (٦) .

ثم كانت النهاية الحزينة المعروفة : لقد دارت رحى القتال في كربلاء ، وسقط الحسين وأكثر من كانوا معه شهداء في العاشر من المحرم سنة إحدى وستين (٧) ، تروى دماؤهم الزكية شجرة التشيع الحزينة . وعلى الرغم من أن هذه الحركة لم تكن لها نتيجة حاسمة في الميدان السياسى ، شأنها في ذلك شأن ما سبقها من حركات ، فإنها كانت ذات أثر عميق أشد العمق في ميدان العقيدة الشيعية . يقول بروكلمان : «الحق أن ميتة الشهداء التي ماتها الحسين ، والتي لم يكن لها أى أثر سياسى ، قد عجلت في التطور الدينى للشيعة» (٨) فقد أذكت تلك الدماء التي روت أرض كربلاء روح التشيع في نفوس الشيعة ، وجعلتهم يشعرون بوجوب توحيد صفوفهم ، حتى يستطيعوا أن يكونوا قوة فعالة في الميدان السياسى . يقول نكلسون : «لقد كان يوم كربلاء كافياً لجعل الأمويين يعضون

(١) الطبرى ٢٣٨/١/٢ ، ٢٣٩ .

(٢) يقول في بعض خطبه : «أنا ابن زياد ، أشبهته من بين من وطئ الحصى ، ولم يتزعنى شبه خال ولا ابن عم» (الطبرى ٢٤١/١/٢) .

(٣) الطبرى ٢٦٧/١/٢ .

(٤) المسعودى : مروج الذهب ٧١/٢ .

(٥) المسعودى : مروج الذهب ٦٩/٢ ، وأيضاً الطبرى ٢٥٨/١/٢ ، وابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٥/٢ .

(٦) انظر الطبرى ٢٩٧/١/٢ - ٣٠١ ، ويقال إنه لم يخرج إليه منهم سوى أربعة (المصدر نفسه/ ٣٠٢) .

(٧) المسعودى : التنبيه والإشراف / ٣٠٣ . وأبو الفرج : مقاتل الطالبين / ٧٨ .

(٨) تاريخ الشعوب الإسلامية ١٥٤/١ .

أصابع النذم ، إذ وحده من صفوف الشيعة ، فصاحوا صيحة واحدة : يا لثارات الحسين ! هذا النداء الذى دوى فى كل مكان ، وعلى الأخص عند الموالى من الفرس الذين تاقوا إلى الخلاص من نير العرب » (١) ويقول السيد أمير على : « إن مذبح كربلاء قد أثارت موجة من الفرع فى جميع البلاد الإسلامية ، كما أثارت فى بلاد فارس ذلك الشعور الوطنى الذى ساعد العباسيين فيما بعد على تقويض دعائم الدولة الأموية » (٢) . ومن الحق « أن هذه المحاولة الثورية ارتعشت فى تعاسة - كما يقول قلهوزن - ولكن استشهاد الحسين كان له مغزى مثالى كبير ، وتأثير عميق فى نفوس الشيعة فيما بعد (٣) » فقد كانت دماء الحسين التى سالت على سيوف القوات الحكومية - كما يقول سترثمان - هى النواة التى أنبتت العقيدة الشيعية أكثر مما كانت دماء على الذى اغتالته يد متآمر خارجى (٤) . بل يصح القول - مع حتى - إن الحركة الشيعية ولدت فى العاشر من المحرم ، فمنذ ذلك اليوم أصبح عقد الإمامة للذرية على سنة لها فى عقائد الشيعة ما لنبوّة محمد من قدر فى الإسلام (٥) .

ولسنا هنا بصدد دراسة العقيدة الشيعية ونشأتها وتطورها ، لكى نذكر إلى أى مدى تتفق مع هؤلاء الباحثين أو نخالفهم ، فإنما موضع هذا فى دراستنا للحياة العقلية ، ولكن حسبنا هنا أن نسجل أن مصرع الحسين كان له أثر كبير فى العقيدة الشيعية ، وأنه كان من العوامل التى أذكت نار التشيع فى نفوس الفرس ، مما كان له تأثير بعد ذلك فى تاريخ الدولة الأموية السياسى وانهارها .

وإذا كان ما فعله زياد من قبل من نقل ذلك العدد الضخم من الكوفيين الذين هم أشد أهل العراق تشيعاً إلى خراسان أول مسمار دق فى نعش الدولة

Nicholson: A Literary History of the Arabs, p. 198 (١)

Amcer Ali, Syed: A Short History of the Saracens, p. 87 (٢)

Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 147 (٣)

Strothmann: The Ency. of Islam, art. "Shi'a" (٤)

(٥) تاريخ العرب (مطول) ٢/٢٥٣ .

الأموية - كما قلنا من قبل - فإن ما فعله ابنه عبيد الله في كربلاء كان المسمار الثاني الذي دق في نعشها .

وهكذا كانت دناء كربلاء هي الزيت الذي سكب على جذوة التشيع فتجعلها متوقدة متوهجة إلى اليوم . ولا يزال ضريح الحسين في كربلاء حتى اليوم « أقدس محجة عند الشيعة ، وبخاصة الفرس ، الذين ما فتئوا يعتبرون الثواء الأخير جواره غاية ما يطمعون فيه » (١) .

* * *

ومع أن الكوفيين هم الذين كانوا السبب في مذبحه كربلاء حين تخلوا عن رسول الحسين إليهم - مسلم بن عقيل - في أول الأمر ، وحين تناذلوا عن نصرته الحسين بعد ذلك ، فإنهم لم يكادوا يرون ما تطورت إليه الأحداث حتى شعروا بما ارتكبه من تقصير في حق الحسين ومن كانوا معه من آل بيت الرسول وأشياعهم ، فبدأت حركة المعارضة للأمويين تشتد وتأخذ صورة عملية .

وكان أول رد فعل على لهذا الشعور ما حدث عقب مقتل الحسين مباشرة ، إذ حدث احتكاك بين عبيد الله بن زياد وأحد شيعة على - عبد الله ابن عفيف الأزدي - في المسجد الأعظم بالكوفة ، حيث لم يستطع هذا الشيعي أن يضبط أعصابه وهو يستمع إلى الوالي الأموي يسب الحسين وعلياً ، فرد عليه وسبه وسب أباه ، وسب الخليفة وأباه أيضاً ، فألقى القبض عليه ، ثم قتل وصلب (٢) . ومع أن فتية من الأزدي حاولوا إنقاذه ، وكان من الممكن أن تكون محاولتهم ناجحة ، فقد كان بالكوفة يومئذ سبعمائة مقاتل من الأزدي (٣) ، فإن المحاولة لم تنجح . والظاهر أن شيعة على في الكوفة كانوا في حالة ذعر وهلع لما رأوه من القسوة التي عومل بها الحسين ومن كانوا معه .

(١) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١٥٤/١ .

(٢) الطبري ٣٧٣/١/٢ ، ٣٧٤ .

(٣) الطبري ٣٧٤/١/٢ .

ولكن هذه الحادثة الفردية كانت إرهاباً لظهور جماعة « التوابين »
في الكوفة الذين ندموا على خذلان الحسين ، وتابوا إلى الله من ذلك ، وخرجوا
على الأمويين يطلبون بدم الحسين (١) ، وكانوا أول من نادى ، بالثارات
الحسين ! (٢)

ومرة أخرى يظهر في الأفق ذلك الشيعي العتيد « شيخ الشيعة » صاحب
رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذو السابقة والقدم (٣) « سليمان بن صرد
الذي شهد مع علي صفين (٤) والذي أنكر على الحسن تنازله عن الخلافة ،
ثم أحد الذين تزعموا حركة دعوة الحسين إلى الكوفة لمبايعته بالخلافة ،
ولكنه - مع الأسف - أحد الذين تخلوا عن الحسين بعد ذلك وخذلوه (٥) .
فلم يكذب يقتل الحسين ، ويرجع عبيد الله بن زياد من معسكره بالنخيلة ،
ويدخل الكوفة حتى « تلاقت الشيعة بالتلاوم والتندم ، ورأت أنها قد أخطأت
خطأ كبيراً بدعائهم الحسين إلى النصرة ، وتركهم لإجابه ، ومقتله إلى
جانبهم لم ينصروه ، ورأوا أنه لا يغسل عارهم والإثم عنهم في مقتله إلا
بقتل من قتله ، أو القتل فيه » (٦) .

هكذا كانت مبادئ التوابين التي قامت حركتهم عليها : الإقرار
بذنبهم في خذلان الحسين ، والعمل على التكفير عن هذا الذنب بالثأر
للحسين ، أو على حد تعبير أحدهم مخاطباً ابنته : « يا بنية إن أباك يفر من
ذنبه إلى ربه » (٧) .

(١) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ١٦/٦ (ترجمة سليمان بن صرد) وأيضا
١٥١ (ترجمة المسيب بن نجبة) .

(٢) انظر الطبري ٥٣٨/١/٢ .

(٣) من خطبة لأحد أصحابه من التوابين في الطبري ٤٩٩/١/٢ .

(٤) ابن سعد : الطبقات الكبير ١٦/٦ .

(٥) المصدر السابق ١٦/٦ .

(٦) الطبري ٤٩٧/١/٢ . واليلاذري : أنساب الأشراف ٢٠٤/٥ .

(٧) الطبري ٥٣٩/١/٢ .

وبدأت خطة العمل ترسم في الخفاء في منزل سليمان بن صرد الذي ولوه أمرهم (١) ، وهم يومئذ « أكثر من مائة رجل من فرسان الشيعة ووجوههم (٢) » ، وكان ذلك في سنة إحدى وستين ، وهي السنة التي قتل فيها الحسين (٣) . واتفقوا على أن يكون خروجهم في غرة ربيع الآخر من سنة خمس وستين على أن تكون النخيلة هي الموطن الذي يلتقون فيه (٤) . وعلى أن تكون هذه السنوات الأربع فترة تأهب واستعداد . وبدعوا يجمعون التبرعات من أشياعهم ، وعهدوا بها إلى أحد زعمائهم (٥) ثم راحوا يتصلون بالشيعة في بلاد فارس الذين وجدوا منهم ترحيباً واستعداداً (٦) .

وتسير الأمور في صالحهم ، فموت يزيد في سنة أربع وستين (٧) ويثب الناس على عمرو بن حريث ، نائب عبيد الله بن زياد على الكوفة ، فيخلعونهم ويخرجونه من القصر (٨) . وتشتد دعوة التوابين ، ويخرج دعائهم يدعون الناس علانية « فاستجاب لهم ناس كثير بعد هلاك يزيد ابن معاوية أضعاف من كان استجاب لهم قبل ذلك » (٩)

ثم يحل الموعد المتفق عليه ، ويخرج التوابون من الكوفة في نحو من أربعة آلاف (١٠) ، ويتلاقون في النخيلة (١١) ثم يمضون حتى يصلوا إلى عين الورد (١٢) ، وفي الطريق يمرون بقبر الحسين ، فيقيمون به ليلة ويوماً ،

(١) الطبري ١/٢/٤٩٧ - ٤٩٩ .

(٢) الطبري ١/٢/٤٩٩ .

(٣) ١/٢/٥٠٦ .

(٤) الطبري ١/٢/٥٠٢ ، ٥٠٣ .

(٥) الطبري ١/٢/٥٠١ .

(٦) الطبري ١/٢/٥٠٢ - ٥٠٥ .

(٧) المسعودي : التنبيه والإشراف / ٣٠٦ .

(٨) الطبري ١/٢/٥٠٨ .

(٩) الطبري ١/٢/٥٠٧ .

(١٠) المسعودي : التنبيه والإشراف / ٣١١ .

(١١) الطبري ١/٢/٥٣٨ .

(١٢) المسعودي : التنبيه والإشراف / ٣١١ .

يصلون عليه ، ويستغفرون له ، ويبكون ويتضرعون ، ويتوبون إلى الله من خذلانه (١) . وكأنهم بهذا يجددون العهد الذي عاهدوا الله عليه ، ويتمثلون في الحسين أمام قبره مثلاً للتضحية ، وصورة للفداء .

ويصل الخبر إلى عبيد الله بن زياد الذي كان قد خرج بأمر مروان ابن الحكم ، الخليفة الأموي في ذلك الوقت ، في جيوش كثيفة للغلبة على الحزيرة والعراق ، وقد أباح له مروان أن ينهب الكوفة إذا هو ظفر بأهلها ثلاثاً (٢) ، فيبعث عبيد الله بجنوده إلى عين الوردة لقتال التوابين (٣) .

وتدور رحى القتال ، ويستنسل التوابون فيه ، ويبدون من ضروب الشجاعة والبسالة والفدائية ما يذكركنا بشجاعة الخوارج وبسالتهم وفدائيتهم ، ولكن الكثرة تغلب الشجاعة ، فقد كان أهل الشام اثني عشر ألفاً (٤) ويتهى القتال بهزيمة التوابين وقتل قائدهم سليمان بن صرد (٥) ولا ينجو منهم إلا اليسير (٦) ، فيتحملون في أول الليل راجعين إلى الكوفة (٧) .

ومهما تكن النتيجة التي انتهت إليها ثورة التوابين فإن الأمر الذي لاشك فيه هو أنها تعد أشد ثورة قام بها الشيعة منذ مقتل علي حتى ذلك الوقت ، وأنها كشفت الرماد عن جذوة التشيع وأشعلت فيها النار حتى ساعدت في النهاية على الإطاحة بحكم الأمويين ، كما أنها كانت - من ناحية أخرى - تمهيداً لثورة شيعية خطيرة ، هي ثورة المختار الثقفي .

* * *

وترجع أهمية ثورة المختار (٨) - في حقيقة الأمر - إلى ذلك الدور

(١) الطبري ٥٤٦/١/٢ ، ٥٤٧ .

(٢) الطبري ٦٤٢/٢/٢ ، ٦٤٣ .

(٣) المسعودي : التنبيه والإشراف / ٣١١ .

(٤) الطبري ٥٥٨/١/٢ .

(٥) الطبري ٦٥٠/١/٢ وما بعدها .

(٦) ابن سعد : الطبقات الكبير ١٦/٦ (ترجمة سليمان بن صرد) .

(٧) المسعودي : التنبيه والإشراف / ٣١١ .

(٨) انظر أخبار هذه الثورة بالتفصيل في الطبري ١/٢ ، ٥٢٠/٢ - ٧٥٠ .

الخطير الذي قام به الموالى فيها . وأياً ما كانت النتائج التي ترتبت على هذه الثورة ، وأياً ما كانت النهاية التي انتهت إليها ، فإن الأمر الذي لا شك فيه هو أن هذه الثورة فتحت عيون الموالى على الوضع السيئ الذي كانوا فيه ، وأشعرتهم بأنهم قوة لا يستهان بها ، وأنهم يستطيعون أن يهددوا الأرستقراطية العربية التي تتحكم فيهم تهديداً خطيراً ، وأنه أصبح لزاماً عليهم أن يشاركوا في كل ثورة ضد الدولة العربية التي أذلتهم ، واغتصبت حقوقهم ، وحرمتهم المساواة السياسية والاجتماعية بالعرب . وفي رأى خودا بنخش أن الأسباب الحقيقية لثورة المختار ترجع إلى « التذمر الواسع الانتشار الذي عم المجتمع الإسلامى ، ذلك التذمر الناشئ عن حياة الخلفاء الأمويين الداعرة ، واحتقارهم البعيد عن الحكمة للإسلام ومبادئه ، وسياستهم الإدارية والمالية الرجعية الظالمة ، التي كانت ترمى إلى جعل الرغبة — بما فيها المسلمون الذين اعتنقوا الإسلام أخيراً — قطاع خشب وسقائين (١) »

ولكن يجب ألا يُظن أن ثورة المختار كانت ثورة للموالى ضد العرب ، فإن الأمر لم يصل إلى هذا الحد ، فلم يكن الموالى في ذلك الوقت من القوة بحيث يستطيعون أن يعلنوا الثورة ضد الأرستقراطية العربية الحاكمة ذات النفوذ الدينى والسلطان السياسى ، وإنما كل ما يمكن أن يقال هو أن الموالى وجدوا في حركة المختار فرصة ينفسون فيها عن الضغط الذي كانوا يشعرون به . « وقد كان من الطبيعى — كما يقول خودا بنخش أيضاً — أن يتعاون الموالى الذين تضغط عليهم وتدوسهم تحت أقدامها السياسة الأموية الإمبراطورية المعتدية مع الثوار الذين يسعون للقضاء على تلك الدولة (٢) » . ومن هنا نجد أن الأرستقراطية العربية في الكوفة كانوا يرون في هؤلاء الموالى الثائرين خطراً يهددهم أشد من خطر أعدائهم من عرب الشام . ولنا لنسمع إلى أحد هؤلاء الأرستقراطية الكوفية يقول لهم ، وقد اعتزموا قتال المختار : « معه عبيدكم ومواليكم ، وكلمة هؤلاء واحدة ، وعبيدكم

(١) انظر مقدمته لكتاب كريم : الحضارة الإسلامية / ٣٧ ، ٣٨ .

(٢) مقدمة المرجع السابق / ٣٩ .

ومواليكم أشد حنقاً عليكم من عدوكم ، فهو مقاتلكم بشجاعة العرب وعداوة العجم » (١) .

وليس من شك في أن المختار كان رجلاً ذكياً إلى أبعد حدود الذكاء وزعيماً شعبياً من الطراز الأول ، وهب مقدرة خارقة للعادة على فهم نفسيات جماهيره واجتذابهم إليه (٢) . وقد أدرك منذ البداية أن الكوفة — مهد الشيعة وموطنهم — هي التربة الحصبة لنثر بذور دعوته للأخذ بثأر الحسين ، واستغل تلك العداوة التقليدية بين العراق والشام ، ليضرب بأهل العراق أعداءهم أهل الشام ضربة حاسمة تضع حداً لحكمهم . ورأى أمامه في الكوفة — كما يقول دلافيدا — كتلتين أساسيتين : الأشراف والموالي ، وكان عليه أن يقرر أي الكتلتين يختار ، فلم يتردد في أن يختار جانب الموالى (٣) . واستجاب له الموالى — وهم الكتلة الشعبية الضخمة التي تؤلف السواد الأعظم من أهل الكوفة — حين أدركوا أن دعوته إنما تهدف إلى مساواتهم بالعرب ، ورأوا من ظاهر هذه المساواة أنه أدناهم منه ، وحملهم على الدواب ، وجعل لهم نصيباً من النوى ، بل رأوه يصرح لهم « بأنهم منه وهو منهم » (٤) . وهي مظاهر أغضبت عليه الأرستقراطية الكوفية أشد الغضب ، وأحنقتهم عليه أعظم الحنق (٥) ، حتى وصل بهم الأمر إلى معارضة دعوته ، والوقوف في وجهها ، والتآمر بها ، والعمل على إحباطها ، بل إلى محاربتها (٦) ، ثم الالتجاء في النهاية إلى البصرة حيث مصعب بن الزبير ، الأرستقراطي العربي الكبير ، الذي استنجدوا به ليخلص مدينتهم من هذا التأثير الشعبي الخطير (٧) .

(١) الطبري ٦٥١/٢/٢ .

(٢) يصفه بعض رواة الطبري بأنه « كان ذا رأى » (٦٥٥/٢/٢) .

(٣) Della Vida: The Ency. of Islam, art. "al Mukhtar" .

(٤) يقول لهم حين شق عليهم أنهم رأوه يقبل بوجهه على أشراف العرب : « لا يشقن ذلك عليكم ، فأنتم مني وأنا منكم » (الطبري ٦٣٤/٢/٢) .

(٥) انظر الطبري ٦٤٩/٢/٢ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ففيها تردد أصدااء هذا الشمرور بالفضب والحنق في نفوس أشراف الكوفة من هذه الامتيازات التي منحها المختار للموالى الذين هم « في أفاء الله عليهم » — كما كانوا يقولون له (٦٥٠) .

(٦) انظر الطبري ٦٠٩/٢/٢ ، ٦٤٩ — ٦٦٣ .

(٧) انظر الطبري ٦٦٥/٢/٢ ، ٦٦٧ ، ٧١٦ ، ٧١٨ وما بعدها .

وقد استطاع مصعب في النهاية أن ينصر الأرستقراطية العربية وأن يقضى على هذه الثورة الشعبية ، وأن ينتقم ممن شاركوا فيها انتقاماً شنيعاً ، حتى ليبلغ عدد من قتله منهم سبعة آلاف (١) .

وعلى الرغم من أن ثورة المختار لم يكتب لها النجاح التام — شأنها في ذلك شأن سابقتها من ثورات الشيعة في الكوفة — فإنها على كل حال حققت بعض أهدافها ، فقد استطاع المختار في هذه المدة القصيرة ، من ١٤ من ربيع الأول سنة ٦٦ إلى ١٤ من رمضان سنة ٦٧* ، أن يصبح سيد الكوفة غير منازع ، وأن ييسط سلطانه بسرعة على أراضي الجزيرة والمقاطعات الشرقية ، وأن يعين عليها ولاية من قبله ، ولم يبق خارج دائرة سلطانه سوى المنطقة الجنوبية ، ومن بينها البصرة ، التي ظلت على إخلاصها لابن الزبير (٢) . وكذلك استطاع المختار أن يثار للحسين ومن قتل معه ، فقتل بهم مائتين وثمانية وأربعين من أهل الكوفة (٣) ، كما استطاع بفضل قائده الممتاز إبراهيم بن الأشتر أن يوقع هزيمة نكراء بقوات عبد الملك بن مروان ، الخليفة الأموي في ذلك الوقت ، على ضفاف نهر خازر ، بالقرب من الموصل ، وأن يقتل قائدها عبيد الله بن زياد ، شيطان مذبح كربلاء (٤) . وإلى جانب ذلك كله ، أو — بتعبير أدق — قبل ذلك كله كشف المختار الساحر ، كما كانوا يصفونه (٥) ، عن القماقم الفارسية أغطيتها ، فانطلقت منها شياطين الموالي التي أسقطت الدولة الأموية العربية في النهاية .

ونحن ندعى أن هذه الثورة كانت موجهة ضد الأمويين ، على الرغم من أنها اصطدمت بالزبيريين ، وعلى الرغم من أن مصعب بن الزبير هو

(١) المسعودي : مروج الذهب ٩٠/٢ ، وانظر أيضا الطبري ٧٤٥/٢/٢ حيث يقول عبد الله بن عمر لمصعب : « والله لو قتلت عدتهم غنا من تراث أبيك لكان ذلك سرفاً » .

(٢) انظر : The Ency. of Islam, art. "al-Mukhtar"

(٣) انظر الطبري ٦٦٠/٢/٢ ، ٦٦٧ — ٦٨٠ . وانظر صورة شنيعة لانتقام المختار من قتلة الحسين في البلاذري : أنساب الأشراف ٢٣٧/٥ وما بعدها .

(٤) انظر الطبري ٧٠٧/٢/٢ وما بعدها .

(٥) انظر قصيدة أعشى همدان في رثاء محمد بن الأشعث (الطبري ٧٣٠/٢/٢ البيت

الأخير) .

الذى قضى عليها القضاء الأخير ، وذلك لأن هذه الثورة قامت من أجل ثارات الحسين ، والذين قتلوا الحسين هم الأمويون ، أما ابن الزبير فقد كان شأنه شأن المختار ، فلم يكن هو أيضاً إلا نائراً ضد الدولة الأموية . والواقع أن عبد الملك تولى الخلافة والفتن متشرة في أرجاء الدولة ، وأكثر من طامع في الخلافة كانوا يهددون سلطانه (١) ، ولم يكن ابن الزبير ، وكذلك لم يكن المختار ، إلا بعض هؤلاء الطامعين . والمختار نفسه يصرح بهذا عندما حاصره مصعب في قصر الكوفة ، ورأى أنه قد خسر الحولة الأخيرة ، فهو يقول لبعض أصحابه : « إنما أنا رجل من العرب ، رأيت ابن الزبير انتزى على الحجاز ، ورأيت نجدة انتزى على الإمامة ، ومروان على الشام ، فلم أكن دون أحد من رجال العرب ، فأخذت هذه البلاد ، فكنت كأحدهم ، إلا أنى قد طلبت بثأر أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم ، إذ نامت عنه العرب ، فقتلت من شرك في دماهم ، وبالغت في ذلك إلى يومى هذا (٢) » والواقع أن هذا تصوير دقيق للدوافع النفسية التى دفعت المختار إلى القيام بثورته ، وللأهداف التى حققتها هذه الثورة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية حاول المختار فى بدء حركته أن يضع يده فى يد ابن الزبير ليعملاً معاً فى سبيل الهدف المشترك الذى خرج كلاهما من أجله ، وهو تقويض دعائم الحكم الأموى ، ولكن ابن الزبير رفض أكثر من مرة (٣) بل لقد حارب المختار تحت راية ابن الزبير فى أثناء حصار قوات يزيد بن معاوية مكة (٤) .

ومن ناحية ثالثة نرى أن المختار استغل فى نشر دعوته اسم محمد بن الحنفية ، وادعى أنه جاء أهل الكوفة « من قبل المهدي محمد بن على ابن الحنفية مؤتمناً مأموناً منتجباً ووزيراً (٥) » ومع أن المختار - فى أغلب

(١) انظر بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١/١٥٨ ، ١٥٩ .

(٢) الطبرى ٢/٢/٧٣٧ .

(٣) انظر الطبرى ٢/١/٥٢٥ - ٥٣٠ .

(٤) الطبرى ٢/١/٥٢٨ - ٥٣٠ .

(٥) الطبرى ٢/١/٥٠٩ .

الظن - لم يكن صادقاً في ادعائه العمل من أجل ابن الحنفية ، إذ الظاهر أنه كان يعمل لحسابه الخاص ، متخذاً من ابن الحنفية - كما يقول سترثمان مخلباً في يديه (١) ، فإن الواضح من اعتماده عليه في نشر دعوته من أجل الثأر لشهداء كربلاء . أنه إنما كان يقصد الأمويين بثورته ، لأنهم هم الذين اغتصبوا الخلافة من علي وأولاده .

ومن هنا نستطيع أن نضع ثورة المختار ، ونحن مطمئنون ، بين حركات المعارضة التي قام بها أهل الكوفة ضد الحكم الأموي ، ويؤيدنا في هذا ما ذهب إليه خودا بنخش من أن الثورة كانت حرباً بين ولايتي الدولة العربية : العراق والشام ، إذ كانت كل ولاية منهما تسعى دائماً لكي يكون لها المركز الأول في الدولة ، وهي من هذه الناحية حرب للعراقيين ضد أهل الشام (٢)

* * *

ثم يعهد عبد الملك إلى شيطان آخر من شياطين الأمويين ، الحجاج ابن يوسف ، بولاية العراق ، تلك المنطقة التي كانت تعد أشد مناطق الدولة خطراً في ذلك الوقت ، والتي لم تهدأ تأثيراتها طوال العصر الأموي ، وإنما كانت كالمرجل الذي يغلي ولا يكف عن الغليان .

ولم تكن مهمة الحجاج في العراق بالمهمة اليسيرة ، وإنما كانت - على حد تعبير بروكلمان - أخطر عمل في الدولة (٣) . فقد كان الخوارج على أبواب البصرة يهددون بها تهديداً خطيراً ، وأما في الكوفة فمع أن ثورة المختار قد استؤصلت وقضى عليها ، فإن ذلك التحالف الضخم بين الشيعة والموالي الذي تم على يدي المختار ترك آثاراً ملتعبة متأججة في أذهان الناس (٤) .

(١) Strothmann: The Ency. of Islam art. "Shi'a"

وربما كان مما يؤيد هذا أن ابن الحنفية نفسه لم يكن راضياً عن حركة المختار (انظر الطبري ٦٨٦/٢/٢ ، ٦٨٧) .

(٢) انظر مقدمته لكتاب كريم : الحضارة الإسلامية / ٣٩ .

(٣) تاريخ الشعوب الإسلامية ١/١٦٢ .

(٤) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, pp. 226, 227.

ويدخل الحجاج الكوفة في سنة خمس وسبعين (١) ، ليلحق أهلها
لحو العود ، وليعصبهم عصب السلمة ، وليضربهم ضرب غرائب الإبل ،
وليقرعهم قرع المروة ، وليذكر لهم أن سياسته معهم إنما هي « انتضاء
السيف ، ثم لا أنغمده في شتاء ولا صيف حتى يقيم الله لأمر المؤمنين أودكم ،
وبذل به صعبكم » كما يقول لهم في خطبته المشهورة التي استهل بها ولايته
عليهم (٢) .

ثم يمضي « ابن جلا » في تنفيذ سياسة « انتضاء السيف » ، حتى
ليذكر بعض المؤرخين أن « عدة من قتله الحجاج صبوا - سوى من قتل
في زحوفه وحروبه - مائة ألف وعشرين ألفاً (٣) . بل إن آخرين يصلون
بالعدد إلى مائة وثلاثين ألفاً (٤) .

وربما كان في هذا العدد مبالغة ، فإن معظم هؤلاء المؤرخين من الشيعة
أو من أهل السنة الذين كتبوا في ظل الحكم العباسي (٥) ، ولكن حتى
لو كان هذا مبالغة ، فإن الأمر الذي لا مبالغة فيه هو أن الحجاج كان من
أجراً الناس على سفك الدماء ، حتى ليلاحظ الخليفة عبد الملك نفسه هذا
الإسراف في سفك الدماء ، فيكتب إليه مهدداً متوعداً (٦) ، وأنه كان
لا يبالي في سبيل تنفيذ أغراضه بأن يرتكب أي أمر مهما عظم أوجل ،
فالغاية عنده تبرر الوسيلة ، وهو نفسه يصرح بهذا حيث يقول مخاطباً بعض
شيوخ الكوفة: « فإني والله ما أعلم اليوم رجلاً على ظهر الأرض هو أجراً
على دم مني ، ولقد ركبت أمورا كان هاها الناس ، فأفرج لي بها (٧) »
ومن الواضح أن الحجاج فرض على هذه المنطقة الخطرة نوعاً من

(١) الطبري ٨٦٣/٢/٢ .

(٢) انظر المسعودي : مروج الذهب ١٠٥/٢ .

(٣) المسعودي : التنبيه والإشراف / ٣١٨ .

(٤) انظر الطبري ١١٢٣/٢/٢ .

(٥) حتى : تاريخ العرب (مطول) ٢٧٢/٢ .

(٦) انظر كتاب عبد الملك إليه بمذقعة دير الجماجم في المسعودي : مروج الذهب ١٠٧/٢ ، ١٠٨ .

(٧) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦٦/٦ .

« الحكم العرفي » ، فأصدر قراراً « بمنع التجمهر (١) » ، وقراراً آخر « بمنع الشائعات » (٢) . ومضى يصدر الأوامر الصارمة ، ولا تأخذه رحمة بمن يخالفها حتى لو كان شيخاً كبيراً أو مريضاً (٣) . وهكذا أثار الحجاج جوا من الإرهاب والفرع لم تشهده الكوفة من قبل حتى ليذكره أحدهم في الليل فما يأتيه النوم حتى يصبح (٤) ، وحتى ليذكر بعض الرواة أنه رأى بعض شيوخ الكوفة « يومئذ إيماء في زمن الحجاج (٥) » .

ومن الحق أن كثيراً من ولاية بني أمية على الكوفة والعراق كانوا من هذا الطراز الصارم العنيف ، فقد سبق الحجاج زياد وابنه عبيد الله ، ولكن من الحق أيضاً أن الكوفة لم تشهد والياً عليها في مثل صراحة الحجاج وعنفه يغضب في بعض مجالسه فلا يبقى أحد في المجلس إلا أهمته نفسه وارتعدت فرائصه (٦) ، وقد كان ذلك الشيخ الكوفي — أبو وائل الأسدي — على حق حين قال له : « وأيم الله ، ما أعلم الناس هابوا أميراً قط هيبتهم إياك أيها الأمير (٧) » .

ورأى الحجاج أن خير وسيلة تضمن له التخفيف من حدة معارضة أهل الكوفة للحكم الأموي ، وخروجهم عليه كلما أتحت لهم الفرصة ، أن يعود بهذه المدينة سيرتها الأولى ، فيجعلها معسكراً للجيوش العربية ، كما كانت من قبل (٨) وبهذا يضمن أن يُشغَل الكوفيون بالحرب والقتال عن الوقوف في وجه الحكم الأموي ، أو — بتعبير آخر — يشغلهم بالحرب عن

-
- (١) يقول في بعض خطبه مخاطباً أهل الكوفة « إياي وهذه الزرافات ، لا يركب الرجل منكم إلا وحده » (الطبري ٨٦٦/٢/٢) .
- (٢) يقول في بعض خطبه مخاطباً أهل الكوفة « فاياكم ... وقال وقيل ، وما يكون وما هو كائن » (المسعودي : مروج الذهب ١٠٥/٢) .
- ويقول في خطبة أخرى مخاطباً أهل الكوفة أيضاً : « ولتدعن الإرجاف ، وكان وكان ، وأخبرني فلان عن فلان » (الطبري ٨٦٥/٢/٢) .
- (٣) انظر قصته مع عمير بن ضباب* التميمي في الطبري ٨٦٩/٢/٢ وما بعدها .
- (٤) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦٦/٦ .
- (٥) ابن سعد : المصدر السابق ٦٧/٦ .
- (٦) انظر الأغاني ٥٩/٦ ترجمة أعشى همدان (دار الكتب) .
- (٧) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦٦/٦ .
- (٨) انظر فان ثلوتن : السيادة العربية / ٤١ .

السياسة . ومن الواضح طبعاً أن الحجاج لم يعتمد عليهم في حروبه لثقتهم فيهم ، إذ أنه لم يكن يثق فيهم كل الثقة (١) ، وإنما الواضح أنه كان يقصد من وراء ذلك إلى أن يتخلص من أكبر عدد منهم عن طريق الزج بهم دائماً في الحروب

ومن الطبيعي أن هؤلاء الكوفيين المعارضين للحكم الأموي الذين كانت نفوسهم تنطوي على بغض عميق للحجاج (٢) لم يكن من اليسير أن يخرجوا طائعين ليقاتلوا تحت لوائه في سبيل الدولة الأموية ، فلم يجد الحجاج بداً من أن يفرض عليهم القتال فرضاً ، مهما يكلفه ذلك من أمر (٣) . والظاهر أن الحجاج كان قد رسم لنفسه هذه السياسة قبل أن يصل إلى العراق والياً عليه ، ففي أول خطبة له في الكوفة ، عقب وصوله إليها مباشرة ، أصدر أمره إلى أهلها بأن يخرجوا لقتال الخوارج مع المهلب الذي كان بشر بن مروان وإلى العراق قبله قد بعثه لقتالهم ، وأمهلهم ثلاثة أيام ، وهددهم بأن من وجده بعد هذه الأيام الثلاثة سفك دمه وصادر ماله (٤) . ثم مضى في خطبته ، فدعا عرفاء القبائل وقال لهم : « ألقوا الناس بالمهلب ، واثبوني بالبراءات بموافاتهم ، ولا تغلقن أبواب الحسر ليلاً ولا نهاراً حتى تنقضي هذه المدة (٥) » ويظهر أن الحجاج أراد أن يضرب للناس مثلاً عملياً على صدقه في تهديده ، وعلى ما ينتظرهم لو تخلفوا عن تنفيذ أمره ، فقد أمر بقتل رجل - على الرغم من كبره ومرضه ، وعلى الرغم من أن ابنه قد خرج للقتال - وهو يقول له :

(١) انظر ما قاله قيصة بن ورقاء له في أثناء حربه مع شبيب الخارجي في الطبري ٩٤٥/٢/٢ .

(٢) « اللهم أطمع الحجاج طعاماً من ضريع ، لا يسمن ولا يغني من جوع » هذه عبارة جرت على لسان بعض الكوفيين (ابن سعد : الطبقات الكبير ٦٧/٦) - وهي مثال لما كانت تنطوي عليه نفوسهم له .

(٣) « ألا إنه لو ساغ لأهل المعصية معصيتهم ما جئني فيه ، ولا قوتل عدو ، ولعللت لثغور ، ولولا أنهم يغزون كرها ما غزوا طوعاً » من خطبته في أهل الكوفة عقب وصوله إليها أول مرة (الطبري ٨٦٦/٢/٢) .

(٤) « من وجدت بعد ثلاثة من بعث المهلب سفكت دمه وأنهيت ماله » (الطبري ٨٦٥/٢/٢) .

(٥) الطبري ٨٦٦/٢/٢ .

« إنى لأحسب فى قتلك صلاح المصرين (١) » . ثم أمر منادياً فنادى :
« ألا إن عمير بن ضبابىء أتى بعد ثلاثة وقد كان سمع النداء فأمرنا بقتله .
ألا فإن ذمة الله بريئة ممن بات الليلة من جند المهلب (٢) » . وحقا لقد حققت
هذه الحادثة ما كان يرمى إليه الحجاج منها ، فقد « خرج الناس ، فازدحموا
على الحسر ، وخرجت العرقاء إلى المهلب ، وهو بمرامهرمز ، فأخذوا
كتبه بالموافاة (٣) » ، وقد عبر الحسر فى تلك الليلة من مذحج وحدها
أربعة آلاف (٤) .

ومضى الحجاج ينفذ سياسته هذه : يضرب على الناس البعث ،
ويتوعد من يتخلف عنه ، ولا يتورع عن تنفيذ وعيده (٥)

ومن الحق أن الحجاج حقق شطراً كبيراً من أهدافه التى كان يرمى
إليها من وراء هذه السياسة ، ولكن من الحق أيضاً أن هذه السياسة كانت
سلاحاً ذا حدين ، فلئن كانت هذه السياسة قد أبعدت الكوفيين عن التفكير فى
المسائل السياسية فشغلوا - إلى حين - عن معارضة الدولة الأموية والخروج
عليها ، وخلصت الحجاج والدولة الأموية من كثير من أهل الكوفة الذين
قتلوا فى ميادين القتال ، فإن هذه السياسة - من ناحية أخرى - عملت
على نشر حركة للمعارضة ضد الدولة الأموية فى الأقاليم الشرقية ، وبخاصة
فارس وخراسان . فليس من شك فى أن هذه العناصر الكوفية التى خرجت
مكرهة للقتال فى هذه الأقاليم خوفاً من وعيد الحجاج كانت من العوامل
القوية التى ساعدت على نشر روح المعارضة فى هذه الأقاليم التى كانت حركة
المعارضة قد سبقت إليها منذ أن رجّل إليها زياد تلك المجموعة الضخمة
من الأسر الكوفية ، ثم اشتدت فيها بعد مقتل الحسين . وهكذا دق الحجاج

(١) الطبرى ٨٦٩/٢/٢ .

(٢) الطبرى ٨٧٠/٢/٢ .

(٣) الطبرى ٨٧٠/٢/٢ .

(٤) الطبرى ٨٧٠/٢/٢ .

(٥) انظر أمثلة على هذا فى الطبرى ٨٩٠/٢/٢ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩١١ ، ٩٣٠ ،

٩٤٢ ، ٩٤٨ ، ٩٥٨ ، ٩٩٦ ، ١١١١ ، ١١١٢ ، ١١٢٥ .

— دون أن يقصد إلى ذلك — مسباراً آخر في نعش الدولة الأموية .

ومعنى هذا أن الحجاج قد بلغ من هذه السياسة أهدافه القرية ، غافلاً عما وراء ذلك من خطر بعيد يهدد الدولة الأموية التي أحبها وأخلص لها طول حياته .

ومع ذلك ظلت الكوفة قبله الأنظار الثائرين من مختلف الأقاليم . فمع أنها لم تنبث منها أية ثورة في ولاية الحجاج الطويلة التي استمرت عشرين عاماً (١) ، فإن أنظار الثائرين لم تكف عن التطلع إليها ، كأنما كانوا يرون فيها وطن الثورة الروحي . ويذكر المؤرخون أن صالح بن مسرح الخارجي الذي خرج في أرض الموصل والحزيرة في سنة ٧٦ بعد ما رأى « الحور قد فشا ، والعدل قد عفا » — على حد قوله لأصحابه (٢) — كان « يأتي الكوفة فيقيم بها الشهر ونحوه ، فيلقى أصحابه ليعدهم (٣) » ويذكرون أيضاً أن شيبا الخارجي وزوجته غزالة في أثناء خروجهما على عبد الملك دخلا الكوفة في أصحابهما مرتين : الأولى في سنة ٧٦ والأخرى في سنة ٧٧ (٤) ، ويذكرون أن الحجاج تحصن منهم في دار الإمارة في حين دخلت غزالة ومعها سبعون رجلاً المسجد الجامع فصلوا به الغداة ، وكان ذلك وفاء بنذر نذرته بأن تدخل مسجد الكوفة فتصلي فيه ركعتين تقرأ فيهما سورة البقرة وسورة آل عمران (٥) . وهذا يدل على مدى ما كان يحده هؤلاء الثوار من طمأنينة في الكوفة ، وطن الثورة الروحي .

ويبلغ هذا التطلع ذروته في ثورة ابن الأشعث الكندي الذي خرج على الحجاج وأعلن خلع عبد الملك في سنة ٨١ أو ٨٢ واستمر يهدد الدولة تهديداً خطيراً حتى مات متحرراً في سنة ٨٤ أو ٨٥ (٦) . وكأنما رأى

(١) المسعودي : التبيين والإشراف / ٣١٧ .

(٢) الطبري ٢/٢/٨٨٤ .

(٣) الطبري ٢/٢/٨٨١ .

(٤) انظر الطبري ٢/٢/٨٩٢ ، ٩٥٦ .

(٥) انظر المسعودي : مروج الذهب ٢/١١٠ ، ١١١ .

(٦) انظر المسعودي : التبيين والإشراف / ٣١٤ - ٣١٦ . وانظر أخبار ثورته

بالتفصيل في الطبري ٢/٢/١٠٥٢ - ١١٣٨ .

الكوفيون في هذه الثورة فرصتهم التي طالما انتظروها ليتخلصوا من ذلك الكابوس الثقيل الذي فرضه الحجاج على نفوسهم ، فشاركوا فيها مشاركة قوية .

والذي يعنينا من هذه الثورة هو أن نتبين الدور الذي قام به أهل الكوفة فيها . ومع أن هذه الثورة لم تنبعث من الكوفة ، وإنما انبعثت إليها من إقليم سجستان حيث كان ابن الأشعث قائدا « لجيش الطواويس » الذي بعثه الحجاج ليخضع هذا الإقليم فإنها قد اتخذت من الكوفة مركزا لها . فقد رأى ابن الأشعث بعد أن وصل إلى العراق أنه لابد من أن يتخذ الكوفة مركزاً لثورته ، يقود منها وقعتها الفاصلة ضد أهل الشام ، فدخلها ، واستقبله أهلها استقبالا حماسيا رائعا ، ومالوا إليه كلهم ، « ولم يبق من وجوههم وقرائهم أحد له نباهة إلا خرج معه (١) » ، ثم دخل ابن الأشعث القصر ، ودخل إليه الناس ، فبايعوه (٢) ، كأنما رأوا فيه منقذهم مما كانوا يعانونه من « ثقل وطأة الحجاج عليهم » - على حد عبارة الأغاني (٣) . ووقف الكوفيون مع ابن الأشعث إلى النهاية ، ولم يفكروا في التخلي عنه ، وإنما وضعوا فيه أملهم كله ، كأنما رأوا فيه فرصتهم الأخيرة للخلاص ، فلم يتخلفوا عنه حين بعثهم مع غيرهم من الثائرين لملاقاة الحجاج الذي أقبل عليهم من البصرة ، وإنما استطاعوا فعلا أن يمنعوه من نزول القادسية (٤) ثم قاموا ، بعد ذلك ، بلور خطير في تلك السلسلة الضخمة من الوقائع التي دارت في دير الحماجم ، والتي يقال إنها بلغت نحو من ثمانين وقعة (٥) ، فإلى جانب تلك الشجاعة التي أبدوها في هذه الوقائع ، كانت عليهم مهمة خطيرة أخرى يتوقف عليها مصير القتال

(١) الأغاني ٤٥/٦ ترجمة أمثى همدان (دار الكتب) .

(٢) الطبري ١٠٧١/٢/٢ . وانظر أيضا الأغاني ٤٥/٦ .

(٣) ٤٥/٦ .

(٤) الطبري ١٠٧٢/٢/٢ .

(٥) المسعودي : التبيين والإشراف / ٣١٥ .

إلى حد كبير ، وهى مهمة تموين الثائرين ، فكانت « تأتيهم موادهم من الكوفة ومن سوادها ، فهم فيما شاءوا من خصبهم (١) » .

والواقع أن الكوفيين شاركوا فى هذه الثورة مشاركة قوية ، وقاموا بدورهم فيها فى حماسة بالغة وإخلاص شديد ، ولم يكذب يتخلف أحد منهم من القادرين عن هذه المشاركة ، ولكن كان أشدهم حماسة وإخلاصاً ثلاث طوائف : اليمنية ، والقراء ، والموالى .

أما اليمنية فقد كانوا أسرع الكوفيين استجابة إلى هذه الثورة ، ويذكر رواية الطبرى أن ابن الأشعث لم يكذب يدخل الكوفة حتى « سبقت همدان إليه (٢) » . ومن الطبع أن تقف اليمنية إلى جانب ابن الأشعث منذ اللحظة الأولى ، فهو يبنى منهم ، بل هو سليل ملوكهم القدماء ، يرجع نسبه إلى بيت كندة الملكى القديم (٣) ، وعليهم - وفقاً لقانون العصبية العربية القديم - أن يؤيدوه وينصروه ، لأنهم أهله وعشيرته عليهم أن ينصروه ظالماً أو مظلوماً - كما يقول المثل العربى (٤) وليس من شك فى أن اليمنية فى الكوفة شعروا بهذا الشعور منذ أن وطئت أقدام ابن الأشعث أرض مدينتهم ، ويذكر الرواة أنه لم يكذب يدخل الكوفة حتى سبقت همدان إليه « وحفت به (٥) » وهذه العبارة الأخيرة تعبر تعبيراً قوياً عن ذلك الشعور الذى كان يشعر به هؤلاء اليمنيون من أهل الكوفة ، فقد كانوا يشعرون بأنهم أهله وعشيرته ، وأن على كواهلهم يقع عبء نصرته ، فحفوا به. يقول قلهوزن: إن يمن الكوفة وبخاصة كندة وهمدان ومذحج كانوا ممثلين فى هذه الثورة تمثيلاً ضخماً ، لأنهم نظروا إلى ابن الأشعث على أنه رجلهم الخاص (٦) .

(١) الطبرى ١٠٧٦/٢/٢ .

(٢) ١٠٧١/٢/٢ .

(٣) انظر دالية الأعشى فى الأغاني ٤٦/٦ . وانظر أيضاً بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١٧٥/١ .

(٤) الميدانى : مجمع الأمثال ٢٤٢/٢ .

(٥) الطبرى ١٠٧١/٢/٢ .

(٦) The Arab Kingdom and its Fall, p. 248 .

ولذا كانت اليمنية قد وقفت إلى جانب ابن الأشعث هذه الوقفة القوية ، وكان الدافع إلى ذلك دافعاً قُبلياً ، فإن هناك طائفة أخرى وقفت إلى جانبه أيضاً وقفة قوية رائحة ، ولكن الدافع لها كان دافعاً دينياً ، تلك هي طائفة « القراء » .

وقد رأينا في عبارة الأغاني التي نقلناها منذ قليل أنه لم يبق من وجوه أهل الكوفة و« قرائهم » أحد له نباهة إلا خرج معه . ويذكر المسعودي أن ابن الأشعث لما سار إلى العراق « عظمت جموعه ، ولحق به كثير من أهل العراق ، ورؤسائهم ، وقرائهم ، ونسائهم (١) » . ويذكر رواية الطبري أن ابن الأشعث لما نزل دير الحماجم اجتمع أهل الكوفة ، وأهل البصرة ، وأهل الثغور والمسالح ، والقراء من أهل المصريين ، على حرب الحجاج (٢) . ويذكر الدينوري (٣) أن ابن الأشعث « دب في عبّاد أهل الكوفة وقرائهم ، فقال : أيها الناس ألا ترون هذا الجبار - يعني الحجاج - وما يصنع بالناس ؟ ألا تغضبون لله ؟ ألا ترون أن السنة قد أميتت ، والأحكام قد عطلت ، والمنكر قد علن (٤) ، والقتل قد فشا ؟ اغضبوا لله واخرجوا معي ، فما يحل لكم السكوت . فلم يزل يدب في الناس بهذا وشبهه حتى استجاب له القراء والعباد ، وواعدهم يوماً يخرجون فيه ، فخرجوا على بكرة أبيهم ، واتبعهم الناس » .

والظاهر من أخبار القتال أن عددهم فيه كان كبيراً (٥) ، فقد كانوا يؤلفون كتبية مستقلة عرفت باسم « كتبية القراء » (٦) ، قامت في القتال بدور خطير ، فقد اندفعوا فيه يقاتلون في عزم صادق ،

(١) النيه والإشراف / ٣١٤ .

(٢) الطبري ١٠٧٢/٢/٢ .

(٣) الأخبار الطوال / ٣٢٢ .

(٤) كذا في الأصل ، والظاهر أنها تحريف ، وأن صوابها « علا » أو « أعلن » .

(٥) يقول أحدهم عن القتال « فوقفنا موقفنا الذي كنا به ، وإن قراءنا لتوافرون »

(الطبري ١٠٨٧/٢/٢) .

(٦) الطبري ١٠٧٦/٢/٢ ، ١٠٧٧ .

وشجاعة فائقة « يُحْمَلُ عَلَيْهِمْ فَلَا يَكَادُونَ يَرْحُونَ ، وَيَحْمَلُونَ فَلَا يَكْذِبُونَ (١) ، ولعل أكثر دليل على هذه الشجاعة الفائقة أن الحجاج عباً لكتيبة القراء ثلاث كتائب ، فكانت هذه الكتائب تحمل عليها ثلاث حملات ، كل كتيبة تحمل حملة ، وكتيبة القراء لا تراجع ولا تترجح عن موقفها (٢) . وما نظن أننا — بعد هذه الشهادة التي صدرت عن أحد فرسان الشام الذين كانوا في هذه الكتائب — في حاجة إلى أن نذكر ما يقوله فلهوزن من أن القراء قاموا في هذا القتال بدورهم أشد ما يكونون إيماناً وقوة (٣) .

ومن الطبعي أن يقاتل هؤلاء القراء في هذا العزم الصادق وهذه الشجاعة النادرة ، لأنهم خرجوا مع ابن الأشعث عن إيمان ديبى عميق بأن من رأى عدوانا يُعْمَلُ به ، ومنكراً يُدْعَى إليه ، فأنكره بالسيف لتكون كلمة الله العليا وكلمة الظالمين السفلى ، فذلك الذي أصاب سبيل الهدى ونور في قلبه باليقين (٤) . وقد رأى هؤلاء القراء أن الأمويين و المحلين المحدثين المبتدعين « — كما كانوا يسمونهم — » قد جهلوا الحق فلا يعرفونه ، وعملوا بالعدوان فليس ينكرونه (٥) ، وإن أحدهم ليقسم بالله أنه ما علم قوما على بسط الأرض أعمل بظلم ، ولا أجور منهم في الحكم (٦) . وهكذا خرج هؤلاء القراء المؤمنون الصادقون يقاتلون الأمويين و على جورهم في الحكم ، وتجبرهم في الدين ، واستذلّاهم الضعفاء ، وإماتتهم الصلاة (٧) ، ومن هنا كان ذلك العزم الصادق الذي خرجوا به إلى القتال ، وتلك

(١) الطبرى ١٠٧٧/٢/٢ .

(٢) الطبرى ٠٧٧/٢/٢ .

(٣) The Arab Kingdom and its Fall, p. 248

(٤) من خطبة لأحدهم — عبد الرحمن بن أبي ليل — في أثناء القتال (انظر الطبرى ١٠٨٦/٢/٢) .

(٥) من الخطبة السابقة (المصدر السابق : الموضع نفسه) .

(٦) من خطبة لآخر منهم — الشعبي — في أثناء القتال أيضا ١ انظر الطبرى ١٠٨٦/٢/٢ .

(٧) من خطبة لآخر منهم — سعيد بن جبير — في أثناء القتال أيضا (انظر الطبرى ١٠٨٧/٢/٢) .

الشجاعة الفائقة التي خاضوا بها غماره ، فهم إنما يقاتلون في سبيل الدين الذي أنخلصوا له ، ووهبوا له حياتهم .

وإذا كانت طائفة القراء قد وقفت مع ابن الأشعث هذه الوقفة الصادقة ، وكان الدافع لها دافعا دينيا ، كما وقفت اليمنية معه ، وكان الدافع لها دافعا قبليا ، فإن هناك طائفة ثالثة خرجت أيضا معه ، ولكن الدافع لها كان دافعا اجتماعيا ، تلك هي طائفة الموالي .

لقد اشترك في هذه الثورة عدد كبير من الموالي . هذه حقيقة لا شك فيها ، على الرغم من قلة المعلومات التي تمدنا بها المصادر التاريخية عن الدور الذي قام به الموالي في هذه الثورة . والواقع أن النصوص التاريخية القديمة لا تمدنا بمعلومات كافية عن الدور الذي قام به الموالي في هذه الثورة ، كما أمدتنا بتلك المعلومات القيمة الغزيرة عن دور الموالي في ثورة المختار ، ولكن هناك نصا في الطبري يشير إلى أن عدد الموالي في ثورة ابن الأشعث كان كبيرا ، بل لعله كان يعادل عدد من كانوا فيها من العرب . يقول رواة الطبري إن العرب الذين كانوا في دير الجماجم مع ابن الأشعث كانوا « مائة ألف مقاتل ممن يأخذ العطاء ، ومعهم مثلهم من مواليهم^(١) » ، فهذه العبارة الأخيرة صريحة في أن عدد الموالي في القتال كان كبيرا ، ولكنها تشعرنا بأن هؤلاء الموالي لم يكونوا في الوضع الذي كان فيه إخوانهم في ثورة المختار ، فهم هنا يقاتلون على أنهم أتباع لسادتهم العرب ، في حين أنهم كانوا يقاتلون مع المختار على أنهم خارجون على هؤلاء السادة .

وإذا كنا قد قلنا إن ثورة المختار — على الرغم من الدور الكبير الذي قام به الموالي فيها — لا يمكن أن ننظر إليها على أنها ثورة للموالي ضد العرب ، فإن هذا القول — من غير شك — يكون أشد انطباقا على ثورة ابن الأشعث التي لم نستطع — بسبب قلة المعلومات التي أمدتنا بها المصادر التاريخية — أن نتبين الدور الذي قام به الموالي فيها .

ومع ذلك يميل فون كرىمر إلى أن يفسر ثورة ابن الأشعث في هذا

(١) الطبري ١٠٧٢/٢/٢ .

الضوء الجديد ، إذ يرى أنها كانت محاولة من الموالي في سبيل الحصول على حقوق سياسية مساوية للحقوق التي تتمتع بها الأرستقراطية الحاكمة من العرب ، وفي سبيل التخلص من تلك الضرائب المرهقة التي فرضها عليهم الحجاج (١).

وهذا الرأي الذي ذهب إليه ثون كريمير يبدو أنه قد خلب أنظار بعض المستشرقين الآخرين أمثال فان فلوتن الذي أظهر إعجابه به ، وقرر أنه لا يمكن إنكار أن تلك الحرب التي أشعل نارها ابن الأشعث لم يكن ليقدرها ذلك الخطر الذي كان لها في بلاد العراق لو لم يشترك فيها أولئك الموالي ، ضحايا ذلك النظام الإداري الذين أرهقتهم الضرائب الفادحة ، حتى آخر قطرة من دماهم (٢).

ولكن فلهووزن ينكر على ثون كريمير رأيه ، ويرى أن تفسيره لهذه الثورة لا يعطيها طبيعتها الحقيقية ، وأن مركز الموالي فيها كان مركزاً ثانوياً ، على الرغم من أنه من المؤكد أن عددهم فيها كان كبيراً ، وإنما أصحاب المركز الأول فيها هم أشراف العرب . فالثورة عنده ثورة الأرستقراطية العربية ضد التصرفات العاتية المتعجرفة التي كان يتصرفها ممثل الحكومة ، ذلك الرجل الشعبي ، الحجاج ، وقد مضى المقاتلة العرب خلف رؤسائهم من الأشراف . ومن هنا يرى أن هذه الثورة كانت محاولة جديدة قوية – وإن تكن يائسة – قام بها أهل العراق ليلقوا بعيداً عن أعناقهم نير الحكم الشامي . فالثورة إذن لم تكن حركة معارضة من الموالي ضد العرب ، وإنما كانت حركة معارضة من أهل العراق ضد أهل الشام ، أو – بعبارة أخرى – نضالاً بين هاتين المقاطعتين من الدولة العربية اللتين كانتا دائماً متعاديتين ، ومن هنا اتحد العراقيون جميعاً – أيا كانت المواطن التي جاءوا منها – في هذا النضال ، وشعرت قوات الحكومة الشامية أنها يجب أن تتحد أيضاً في تلك الأرض المعادية لها (٣).

(١) الحضارة الإسلامية / ٨٨ . رانظر أيضاً :

Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, pp. 243, 244

(٢) السيادة العربية / ٤١ – ٤٣ .

(٣) The Arab Kingdom and its Fall, pp. 245-249

وهذا الراى الذى ذهب إليه فلهوزن خلب أنظار بعض المؤرخين
المحدثين أمثال خودانخش الذى يقول إن ثورة ابن الأشعث فى حقيقتها محاولة
يائسة من محاولات العراقيين للقضاء على النفوذ الشامى (١) .

والواقع أن هذا الراى الذى يذهب إليه فلهوزن يضع هذه الثورة
فى موضعها الطبيعى ، فهى حلقة من سلسلة المعارضة التى أثارها العراقيون ،
وبخاصة أهل الكوفة ، ضد حكم أهل الشام . وإن المتبع لأخبار هذه الثورة
فى مصادرنا الأصيلة ليلاحظ بوضوح أن رواة التاريخ الإسلامى قد تمثلوها
هذا التمثل السليم ، ووضعوها فى هذا الموضع الطبيعى ، فأخبار هذه الثورة
كلها ، منذ أن وطئت أقدامها أرض العراق ، تصورها على أنها صراع بين
أهل العراق وأهل الشام (٢) ، بل إن أحد القراء - بسطام بن مصقلة
الشيبانى - حين قدم العراق من الرى فى أثناء وقائع دير الجماجم قال :
« لأن أموت مع أهل العراق أحب إلى من أن أعيش مع أهل الشام (٣) » ،
وهى عبارة قوية الدلالة على أن المسلمين فى ذلك الوقت كانوا يرون هذه
الثورة صراعاً بين أهل العراق وأهل الشام . وأكثر من هذا دلالة على ما نقول
ما قاله عبد الملك بن مروان حين بلغه أن ابن الأشعث قد خلعه : « اللهم سلط
سيف أهل الشام على أهل العراق (٤) » .

ولم يكد الحجاج يقضى على ثورة ابن الأشعث بعد وقائع دامية رهيبة ،
بلغت نحواً من ثمانين وقعة ، لم تشهد أرض العراق - بعد وقائع صفين -
أعظم منها ولا أهول (٥) ، مضى ينفذ سياسة ذات شعب متعددة يضمن
بها هدوء هذه المنطقة الثائرة ، ويؤمن بها سلامة للدولة ؛ فى أواخر أيام
هذه الثورة أمر بعزل أهل الشام عن بيوت الكوفة (٦) ، ليضمن أن يظل

(١) انظر مقدمته لكتاب فون كريم : الحضارة الإسلامية / ٣٨ ، ٣٩ .

(٢) انظر على سبيل المثال الطبرى ١٠٦٤/٢/٢ ، ١٠٨٩ ، ١٠٩٢ ، ١١٠٠ ،

١١٠١ .

(٣) الطبرى ١٠٨٩/٢/٢ .

(٤) المسعودى : مروج الذهب ١٠١/٢ .

(٥) المسعودى : التنبيه والإشراف / ٣١٥ .

(٦) الطبرى ١٠٩٨/٢/٢ .

أهل الشام بمنأى عن التأثير بروح الثورة التي تسيطر على هذه المدينة . ثم لم تكد الثورة تهدأ حتى أمر ببناء مدينة جديدة ، وهي مدينة واسط (١) ، على منتصف الطريق بين الكوفة والبصرة ، المدينتين الثابترين أبداً ، وجعلها معقله وقاعدة حكمه (٢) ، ونقل إليها مجموعة الجيش الشامى (٣) . ومن الواضح أن السبب الأساسى فى هذا هو رغبته فى عزل جند الشام عن أهل العراق ، وجعلهم دائماً مركزين من حوله ليضمن أن يظلوا أدوات طيعة فى يديه ، وكأنما كان الحجاج يشعر أنه فى أرض معادية ، وأن عليه أن يؤمن سلامة جنوده (٤) .

ومضى الحجاج - من ناحية ثانية - فى سياسته القديمة ، وهى أن يشغل الكوفيين فى الحرب حتى لا يتيح لهم فراغاً للتفكير فى السياسة ، فلم يكد القتال ينتهى حتى ضرب على أهل الكوفة البعث إلى الرى (٥) ، وإلى خراسان (٦)

ثم مضى - من ناحية ثالثة - يروى تعطشه للدماء ، ففرغ للانتقام ممن شاركوا فى هذه الثورة ، وأسرف فى سفك دماهم (٧) ، ويذكر المؤرخون أنه ظل يؤتى إليه بالأسرى فيأمر بضرب أعناقهم ، فكان ذلك فعلة يومه ذلك إلى الليل (٨) ، حتى لقد غضب الخليفة عبد الملك من ذلك الإسراف فى سفك الدماء غضباً شديداً وكتب إليه بقرعه تقريباً عنيفاً ، وينذره بأنه سيقبض منه ، ويأمره بأن يرفع سيفه عن رقاب الأسرى والجائحين عن القتال (٩) .

(١) الطبرى ١١٢٥/٢/٢ .

(٢) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١٧٦/١ .

(٣) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 249

(٤) Ibid., pp., 249, 250

(٥) الطبرى ١١١١/٢/٢ ، ١١١٢ .

(٦) الطبرى ١١٢٥/٢/٢ .

(٧) انظر الطبرى ١١١٠/٢/٢ - ١١٢٥ .

(٨) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٧٣/٢ .

(٩) انظر هذا الكتاب فى المسعودى : مروج الذهب ١٠٧/٢ ، ١٠٨ .

وهكذا قضى الحجاج على ثورة ابن الأشعث ، وأخضع العراق الثائر ،
« فارتدت كل الأقاليم الشرقية ، بدون مقاومة ، على قدميه » (١).

* * *

وهدأت الكوفة الثائرة ، وآن لهذا الرجل الذى لم يكف عن الغليان
طوال تلك المدة أن يستقر .

والظاهر أن أهل الكوفة قد يشوا من مقدرتهم على الإطاحة بالعرش
الأموى ، بعد ما رأوه من إخفاق ثورة ابن الأشعث التى وضعوا فيها كل
أملهم ، وشاركوا فيها مشاركة من يرون أنها فرصتهم الأخيرة التى إن
أفلت منهم فلن تتاح لهم فرصة أخرى .

وإن المتتبع لأخبار الكوفة بعد ذلك ليخيل إليه أن هذه المدينة قد
نفضت يديها من مشكلات السياسة ومتاعبها ، فلا يكاد يعثر على حركة
من حركات المعارضة ، أو ثورة من الثورات التى كانت تفيض بها أخبارها
من قبل .

وقد ظلت الكوفة هادئة ، وظل مرسل الثورة مستقراً فترة طويلة
حقاً ، ولم يقدر له أن يغلى — قبل غليانه الشديد فى أيام الانقلاب العباسى —
إلا مرتين ، وكان ذلك فى السنوات الأخيرة من الحكم الأموى : مرة فى
أواخر خلافة هشام بن عبد الملك عندما خرج عليه زيد بن علي بن الحسين
فى سنة ١٢٢ (٢) ، ومرة فى أواخر أيام الدولة الأموية عندما خرج عبد الله
ابن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب فى سنة ١٢٧ (٣) . ومع ذلك
كانت هاتان الثورتان أشبه شئ بفوران الزبد ، لا يلبث إلا يسيراً حتى يتكسر
ويذهب جفاء .

وقد انبعثت هاتان الثورتان من الكوفة ، ووقف أهل الكوفة منهما

(١) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 250

(٢) انظر أخبار هذه الثورة بالتفصيل فى الطبرى ١٦٦٧/٣/٢ - ١٧١٦ وانظر أيضاً :

Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, pp. 337 338

(٣) انظر أخبار هذه الثورة بالتفصيل فى الطبرى ١٨٧٩/٣/٢ - ١٨٨٧ .

موقفهم التقليدي : حماسة واندفاعاً في أول الأمر ، ثم تحاذلاً وتراجعاً في النهاية.

ومن الطبيعي أن تنتهي هاتان الثورتان إلى ما انتهت إليه الثورات السابقة ، إذ استطاع الأمويون القضاء عليهما . فقد قتل زيد ، ثم صلب بسوق الكوفة ، الكناسة (١) . ولكن ابنه يحيى استطاع الفرار هو ونفر من الزيدية إلى خراسان استجابة لنصح بعض الكوفيين له (٢) ، وهناك خرج في أيام الوليد بن يزيد ، ولكنه لقي نفس المصير الذي لقيه أبوه ، فقتل ثم صلب (٣) . وأما ابن معاوية فقد كان أحسن حظاً - نسبياً - من سابقه ، فقد غادر الكوفة بعد هزيمته ولجأ إلى الحبل (٤) ثم انتهى به المطاف إلى خراسان ، وهناك قتله أبو مسلم الخراساني في سنة ١٣١ بعد أن رأى فيه منافساً مزعجاً (٥) .

ومع ذلك فإن هاتين الثورتين - على الرغم من ضعف النتائج السياسية المباشرة لهما - كانت لهما نتائج خطيرة في تاريخ العقيدة الشيعية ، من ناحية ، وفي تاريخ الدولة الأموية ، من ناحية أخرى . وسنرى عند دراستنا للحياة العقلية ذلك التأثير في العقيدة الشيعية . أما من حيث النتائج السياسية البعيدة فقد كانت ثورة زيد بن علي ذات أثر عميق في تاريخ الدولة الأموية ، فقد كانت فاتحة سلسلة طويلة من الحركات الشيعية التي أدت آخر الأمر إلى سقوط الأمويين (٦) ، وذلك لأن طائفة الشيعة الزيدية التي ظهرت مع هذه الثورة - كما سنرى عند دراستنا للحياة العقلية - كانت طائفة عملية ، لا تمتنع عن الكفاح والعمل في سبيل نصرة العقيدة الشيعية تحت لواء أي إمام ما دام أهلاً لهذه الإمامة ، فنظرية الزيدية المثلى هي الإمامة

(١) الطبري ١٧١١/٣/٢ .

(٢) الطبري ١٧١٣/٣/٢ ، ١٧١٤ .

(٣) المسعودي : مروج الذهب ١٤٦/٢ .

(٤) الطبري ١٨٨٧/٣/٢ ، والأغانى ٧٢/١١ (بولاقي) .

(٥) انظر أبا الفرج : مقاتل للطلالبيين / ١٦٨ ، والأغانى ٧٤/١١ ، ٧٥ ،

وبروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١٩٨/١ ، ١٩٩ .

(٦) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١٩٠/١ .

النشطة العاملة ، وليست الإمامة السلبية (١) . ولهذا نجد أنهم خرجوا مع عبد الله بن معاوية ، وانضوا تحت لوائه ، يحاربون الأمويين عدوهم المشترك ، وقاموا في ثورته بدور فعال (٢) . ولعل أشد الآثار السياسية التي ترتبت على هذه الثورة خطراً على الدولة الأموية فرار يحيى بن زيد بعد هزيمة أبيه إلى خراسان ، حيث أشعل نار الثورة ضد الحكم الأموي في أيام الوليد بن يزيد « منكرًا للظلم وما عم الناس من الجور » (٣) فقد أثار مقتله عاصفة من السخط العام على الأمويين في خراسان ، وأظهر أهل خراسان النياحة على يحيى بن زيد سبعة أيام في سائر أعمالها في حال أمنهم على أنفسهم من سلطان بني أمية ، ولم يولد في تلك السنة بخراسان مولود إلا سمي يحيى أو يزيد لما داخل أهل خراسان من الخزع والحز عليه (٤) . وأشد من هذا خطراً أن أبا مسلم الخراساني عرف كيف يتخذ من مقتل يحيى ورقة رابحة يلعب بها في تأليب الخراسانيين ضد الحكم الأموي ، حين جعل من أهداف حركته المطالبة بدم يحيى وقتل فتنه والمعين عليه (٥) .

وكان لثورة ابن معاوية أيضاً أثرها العميق في تاريخ الدولة الأموية ، فقد مضى ، بعد هزيمته في الكوفة وخروجه إلى الجبل ، يدعو لمبادئه وعائلته الغالية (٦) في الأقاليم الشرقية التي نزل بها حيث تقاطر إليه خلق كبير ، والتفوا حوله ، فقصده أولاً - كما قلنا - إلى الجبل ، ثم جعل مقره

(١) انظر جولدسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام / ٢١١ .

(٢) انظر أخبار أشرأكهم في هذه الثورة في الطبري ١٨٨٠/٣/٢ ، ١٠٨٥ ، ٨٨٧ . وانظر أيضاً :

Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 385

(٣) السعدي : مروج الذهب ١٤٦/٢ .

(٤) المصدر السابق ١٤٦/٢ .

(٥) انظر الطبري ١٩٨٥/٣/٢ ، ٥٠٦/١/٢ ، وأبنا القرع : مقاتل الطالبين/ ١٥٨ وانظر أيضاً :

Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, pp. 499, 500

(٦) انظر بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١٩٨/١ . وأبنا القرع : مقاتل

الطالبين / ١٦٢ ، ١٦٣ .

في أصفهان ، ثم في إصطخر ، وبسط سلطانه على الولايات المجاورة :
خوزستان وفارس وكرمان ، ثم انتهى به المطاف أخيراً إلى خراسان (١) .
والظاهر أن آراء ابن معاوية وعقائده المتطرفة وجدت ترحيباً وتأيداً
في الأوساط الشعبية ، وهي عادة البيئة التي تجد فيها الآراء المتطرفة تربة
خصبة لنموها ، ويحدثنا رواية الطبري أنه لما خرج من الكوفة ومضى نحو
الشرق « خرج إليه عبيد أهل الكوفة » (٢) . وكأنما كانت حركته هذه
التي حدثت قبيل زوال الحكم الأموي بسنوات تعد على أصابع اليد الواحدة
إرهاصاً لسقوط الدولة الأموية العربية وقيام الدولة العباسية الفارسية .

ومرة أخرى نقول — كما قلنا في الثورات السابقة — إن هاتين الثورتين
كانتا في حقيقة أمرهما صراعاً بين أهل الكوفة وأهل الشام ، فكما وقف
أهل الكوفة مع زيد بن علي ثم مع عبد الله بن معاوية في وجه الحكم الأموي ،
وقف أهل الشام مع يوسف بن عمر ثم مع عبد الله بن عمر يردون عن الحكم
الأموي هؤلاء الثائرين عليه . وتتردد في أكثر من موضع من أخبار هاتين
الثورتين أصداء هذا الصراع بين أهل الكوفة وأهل الشام (٣) .

وهكذا فار الرجل هاتين الثورتين الضعيفتين ، ثم أخذ الزبد يتكبر
ويهدأ ، ولكن النار الكامنة تحت الرماد كانت تتأجج ، وقد بدأت ألسنة
اللهب تعلن عن نفسها ، وكأنها توشك أن تندلع . لقد آن الأوان لينكشف
الرماد عن الحمرة المتوقدة ، فقد أوشكت الرايات السود أن يبدأ خفوقها
مع طلائع العباسيين الفارسية المتدفقة من المشرق لتطيح بعرش الأمويين
العربي .

(١) انظر بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١٩٨/١ ، ١٩٩ . وانظر أيضاً

أبا الفرج : مقاتل الطالبين / ١٦٦ ، ١٦٧ .

(٢) الطبري ١٨٨٠/٣/٢ ، ١٨٨١ .

(٣) انظر الطبري ١٧٠٢/٣/٢ ، ١٧٠٣ ، ١٧٠٤ ، ١٧٠٥ ، ١٧٠٦ ،

١٧٠٧ ، ١٧٠٩ ، ١٨٨٠ ، ١٨٨٣ ، ١٨٨٥ ، ١٨٨٧ .

الكوفة في عصر الانقلاب :

من المعروف أن خراسان كانت مركز الانقلاب العباسي ، وأنها كانت الإقليم الذي قام بالدور العملي فيه ، ففيه احتشدت جيوش الانقلاب ، ومنه تدفقت نحو الغرب لتطيح بعرش الأمويين في بلاد الشام ، ثم لتقضي عليه القضاء الأخير في مصر

ولم يكن اختيار الدعاة العباسيين لخراسان لتقوم بهذا الدور الأكبر في الانقلاب أمراً مرتجلاً ، وإنما كان نتيجة لتفكير عميق ، وفهم دقيق لشخصيات الأقاليم الإسلامية المختلفة ، ونفسيات أهلها . ويظهر هذا بوضوح في ذلك التوجيه الذي يستحق الإعجاب ، الذي صدر من إمام الدعوة العباسية الأكبر محمد بن علي بن عبد الله بن العباس الذي أفضى إليه أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية - قبيل موته في سنة ٩٨ - بأسرار الدعوة ، وعرف بينه وبين دعائها ، وعهد إليه بأن يضطلع بأعبائها من بعده (١) ، ذلك التوجيه الذي وجهه إلى دعائه ، يبين لهم فيه شخصيات الأقاليم الإسلامية المختلفة ، وينتهي إلى أن خراسان هي أصلح هذه الأقاليم لحركتهم البضخمة : فالكوفة علوية ، والبصرة عثمانية ، والحزيرة خارجية ، والشام أموية ، ومكة والمدينة غلب عليهما أبو بكر وعمر ، « ولكن عليكم بأهل خراسان ، فإن هناك العدد الكثير ، والجلد الظاهر ، وهناك صدور سليمة ، وقلوب فارغة ، لم تنقسمها الأهواء ، ولم يتوزعها الدغل ، وهم جند لهم أبدان وأجسام ، ومناكب وكواهل وهامات ، ولحي وشوارب ، وأصوات هائلة ، ولغات فخمة تخرج من أجواف منكرة . وبعد ، فإني

(١) المسعودي : التنبية والإشراف / ٣٢٨ :

أتفاعل إلى المشرق ، وإلى مطلع سراج الدنيا ومصباح الخلق (١) .

والذى نريد أن نقف عنده من هذا التوجيه هو أن إمام الدعوة العباسية الأكبر لم يكن مطمئناً إلى أن تكون الكوفة - على الرغم من أنها وطن الثورة الروحية ، والمعتل الأساسى للمعارضة ضد الحكم الأموى - مركزاً للانقلاب العباسى ، لأنها «شيعه على وولده» - كما يقول فيه .

وليس من شك فى أن هذا الإمام كان يدرك أن «شيعه على وولده» طامعون فى الخلافة ، وأنهم يسعون إليها منذ زمن بعيد ، وأنهم - من هذه الناحية - ليسوا أقل خطراً على الحركة التى يدعو إليها من الأمويين أنفسهم . ومن هنا رأى أن تكون دعوته دعوة عامة مبهمه لا يذكر فيها اسم من يُدعى له ، فأمر دعائه بأن يدعووا إلى «الرضا من أهل بيت رسول الله» دون أن يسموا أحداً (٢) .

ولكن هل معنى هذا أن الكوفة لم تشارك فى حركة الانقلاب العباسى أية مشاركة ؟ وإذا كانت قد شاركت فى هذه الحركة فما طبيعة الدور الذى قامت به ؟

إن المتتبع لحركة الانقلاب العباسى يلاحظ فى وضوح أن هذه الحركة لم تخرج من الكوفة كما خرجت الثورات السابقة ، وأن أهل الكوفة لم يشاركوا فى هذه الحركة تلك المشاركة الفعالة التى رأيناها فى الثورات السابقة حين كانوا ينظرون إليها على أنها ثوراتهم الخاصة ، وإنما كانت الكوفة فى هذه الحركة - كما كانت دائماً فى حياتها السياسية - الوطن الروحية للثورة الذى تتجه إليه أنظار الثائرين ، والنخب الأمين الذى يلجئون إليه ليختفوا فيه عن أنظار الحكومة .

والواقع أن الكوفة كانت أصلح مكان يجد فيه الثائرون على الحكم الأموى فرص التخفى والاختباء كثيرة متوافرة ، فإن هذه المدينة الثائرة

(١) انظر ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ٣١٥ . والمقدسى : أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ٢٩٣/٣ ، ٢٩٤ .

(٢) انظر الطبرى ١٩٨٨/٣/٢ ، ١٩٨٩ ، ٢٤/١/٣ .

أبدأ التي ظلت تتزعم حركة المعارضة ضد الأمويين طوال أيام حكمهم ،
لا ترفض أن تفتح ذراعيها لكل ناثر على الحكم الأموي ، وتلقى سترها
على كل متربص بهذا الحكم متأمر عليه .

ولهذا كان من الطبيعي أن يتخذ منها مدبرو الانقلاب العباسي مركزاً
لمؤامرتهم الكبرى ، وغياً لحلاياهم السرية ، يسترون فيه ، ويدبرون خطط
الانقلاب به ، ويصدرون منه الأوامر إلى أنصارهم في الأقاليم الإسلامية
المختلفة — وبخاصة خراسان — لتنفيذ هذه الخطط .

لقد استفاد الإمام محمد بن علي من تجارب الثورات السابقة التي قامت
ضد الحكم الأموي ، وعمل على أن يتجنب الأخطاء التي وقع فيها أصحابها ،
فرأى أن من أكبر عوامل الإخفاق في هذه الثورات أنها كانت تقوم دون
أن يسبقها إعداد « الرأي العام » لها ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى
أنها كانت تعلن عن نفسها قبل أن يتم الاستعداد لها . ومن هنا أدرك أنه
يجب — لكي يكتب لحركته النجاح — أن يهيئ « الرأي العام » ، وأن يتم
ذلك سرا .

وعلى هذا الأساس رسم خطته ، فجعل للدعوة مركزين : خراسان
التي كان يرى أنها مركز الدعوة الأساسي الذي يعتمد عليه كل الاعتماد ،
ثم الكوفة التي رأى أن يجعلها نقطة اتصال بين أنصاره في خراسان وبينه
في الحامية أو في مكة .

ولم تكد المائة الأولى للهجرة توشك على نهايتها حتى وجه ميسرة مولى
أبيه إلى الكوفة ليتولى شئون الدعوة فيها ، ووجه ثلاثة آخرين إلى خراسان
ليقوموا بالدعوة هناك ، على أن يكون ميسرة الصلة بينهم وبينه ، ترد كتبهم
إليه بالكوفة بتطورات الدعوة ، فيبعث بها إلى الإمام محمد حيث يوجد (١) .
وهكذا يرفع الستار عن أول ممثل للدعوة العباسية على مسرح الكوفة .

ثم تمضي الدعوة في طريقها المرسوم ، ولا تكاد أصابع اليد الواحدة

(١) انظر الطبري ١٣٥٨/٢/٢ . وانظر أيضاً :

.. Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 513

تحصى عددها من السنوات حتى ينضم إلى تلك « الجماعة السرية » . أحد كبار دعايتها ، بُكَيْر بن ماهان ، الذى كان يعمل ترجماناً لوالى السند الأموى ، فقد قدم الكوفة فى سنة ١٠٥ ، فلقى دعاة العباسيين بها ، فذكروا له أمر الدعوة ، فانضم إليها ، وتبرع لها بما كان معه : أربع لبنات من فضة ، ولبنة من ذهب ، كان قد قدم بها من السند ، ثم مضى إلى الإمام محمد ، ووضع نفسه تحت تصرفه . ثم يموت ميسرة ، فيعهد الإمام إليه بالقيام مقامه على شئون الدعوة بالكوفة (١) . وهكذا يظهر الممثل الثانى للدعوة العباسية على مسرح الكوفة .

ويمضى ابن ماهان فى القيام بدوره فى إخلاص شديد فيأخذ فى توجيه مجموعات من أنصار الدعوة إلى خراسان ليوسعوا مجال الدعوة هناك (٢) ، دون أن يفت فى عضده ما كان يلاقه هؤلاء الدعاة من قتل و صلب واضطهاد على أيدي الأمويين (٣) وإنما كان يستمد هذه القوة المعنوية من شخصية الإمام محمد وتوجيهه بوجوب البذل والتضحية فى سبيل نشر الدعوة (٤) .

وفى تلك الأثناء يموت الإمام محمد ، ويتولى أمر الدعوة من بعده ابنه إبراهيم الإمام ، فيكون أول ما يفعله أن يوجه ابن ماهان فى سنة ١٢٦ إلى خراسان ويبحث معه « بالسيرة والوصية » ، فيقدم إلى مرو ، ويجمع النقباء ومن بها من الدعاة فينعى لهم الإمام محمداً ، ويدعوهم إلى إبراهيم ، ويدفع إليهم كتابه ، فيقبلونه ، ويدفعون إليه ما اجتمع عندهم من نفقات شيعتهم فيقدم بها على إبراهيم (٥) .

ثم يموت هذا الداعية النشط فى سنة ١٢٧ بعد هذا الدور الخطير الذى قام به فى سبيل نشر الدعوة التى آمن بها ، وأخلص لها ، وأنفق عليها كل

(١) انظر الطبرى ٢/٣/١٤٦٧ . وانظر أيضاً : Wellhausen: Ibid, p. 513

(٢) انظر الطبرى ٢/٣/١٤٨٨ ، ١٤٩٢ ، ١٥٨٨ .

(٣) انظر أمثلة على هذا فى الطبرى المواضع السابقة . وأيضاً / ١٥٠١ ، ١٥٠٣ ،

١٥٨٦ ، ١٥٦٠ .

(٤) انظر الطبرى ٢/٣/١٤٨٨ .

(٥) انظر الطبرى ٢/٣/١٨٦٩ .

ما كان يملكه ، بعد أن يكتب إلى إبراهيم الإمام بأنه « في أول يوم من أيام الآخرة ، وآخر يوم من أيام الدنيا » وأنه قد استخلف أبا سلمة الخلال « وهو رضا للأمر » ، ويوافق إبراهيم على هذا ، ويكتب إلى أبي سلمة يأمره بالقيام بأمر أصحابه (١) . ويمضي أبو سلمة أولاً إلى خراسان ، فيتصل بأنصار الدعوة ، ويدفعون إليه ما جمعوه من تبرعات ، ويتبرعون أيضاً بخمس أموالهم (٢) ، ثم يمضي بعد ذلك إلى الكوفة ليتخذ منها مقراً له ، ونخباً يتوارى فيه عن عيون الأمويين (٣) . ويظل أبو سلمة - كما كان ميسرة وابن ماهان من قبل - همزة الوصل بين أنصار الحركة في خراسان وبين إبراهيم الإمام حيث يوجد (٤) . وهكذا يظهر الممثل الثالث للدعوة العباسية على مسرح الكوفة .

هذا هو الفصل الأول من الدور الذي قامت به الكوفة في حركة الانقلاب العباسي ، من الممكن أن يتلخص في تلك العبارة التي قالها المؤرخ الهندي خودانجش ، وهي أن الكوفة كانت « مركز المؤامرة العباسية » (٥) ، ففي كل المؤامرات التي كانت تدبر لإسقاط الدولة الأموية منذ سنة ١٠٠ ظهرت الكوفة - كما يقول قلهوزن - على أنها مهد الحركة العباسية ومركزها ، ففيها أقام ممثلو الإمام المستور ، ووزرائه المفوضون المطلقو الحرية : ميسرة ، وابن ماهان ، وأبو سلمة ، وأيضاً أتباعهم ومعاونوهم ، ومنها كانت تدار شئون الدعوة في خراسان ومرو (٦) ، أو - على حد تعبيره في موضع آخر - كانت مركز قيادة الحركة ، ومنها انتشرت الدعاية لها في خراسان (٧) .

(١) الطبري ١٩١٦/٣/٢ .

(٢) الطبري ١٩١٦/٣/٢ ، ١٩١٧ .

(٣) انظر الطبري ٢٠ / ١ / ٣ . والمسعودي : مروج الذهب ١٦٦ / ٢ ، ١٥٧ . وابن قتبية : الإمامة والسياسة ٢٢٥/٢ . وانظر أيضاً :

Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 513

(٤) انظر الطبري ١٩٤٩/٣/٢ . وانظر أيضاً بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ٢٠٤/١ .

(٥) انظر مقدمته لكتاب ثون كريمر : الحضارة الإسلامية / ٤٤ .

(٦) انظر : Weilhausen: The Arab Kingdom and its Fall, pp. 513, 514

Ibid., p. 504 (٧)

فدأى دعاة الحركة يقيم فيها ، ودعاته يطوفون بالبلاد المجاورة لها (١) ، يتلقون منه الأوامر ، ويبعثون إليه بتطورات الدعوة ، ليبلغها إلى الإمام في المكان الذى يقيم فيه سواء أكان الحميمة أم كان مكة .

ويسدل الستار على هذا الفصل الأول من دور الكوفة في الدعوة العباسية ، ليرتفع عن الفصل الثانى . فقد آمنت جماعات من أهل الكوفة بالدعوة ، وانضمت إليها ، وقامت هى أيضاً بدورها فى سبيل نشرها ، دون أن يشيهم عن ذلك ما كانوا يلاقونه على أيدي الولاة الأمويين من قتل وتعذيب ، ففي الطبرى فى حوادث سنة ١٠٩ أن جماعة من دعاة بنى العباس قدموا خراسان من الكوفة « وكانوا عشرة من أهل بيت الكوفة » ، فقتلهم أسد بن عبد الله ، وإلى خراسان الأموى ، ولم ينج منهم إلا غلامان استصغرها (٢) . ولكن هذا المصير لم يمنع غيرهم من أهل الكوفة من أن يمشوا فى سبيل نشر الدعوة ، ويذكر الطبرى أنه قدم بعدهم رجل من أهل الكوفة يسمى كثيراً ، فكانت تأتيه طوائف من أهل خراسان « فيحدثهم ويدعوهم ، فكان على ذلك سنة أو سنتين » (٣) .

وكما كانت تذهب طوائف من شيعة بنى العباس من الكوفة إلى خراسان لينشروا الدعوة ، كانت تفد طوائف منهم من خراسان إلى الكوفة ليتصلوا بالقائم بالدعوة فيها ، أو بمن آمن بها من أهلها ، كما كانت تمر بها طوائف أخرى فى طريقها للقاء إمام الدعوة فى مكة أو الحميمة . ويذكر الطبرى فى حوادث سنة ١٢٤ أن جماعة من شيعة بنى العباس قدموا الكوفة من خراسان يريدون مكة ، واتصلوا بأنصار الدعوة فيها ، وكانوا يجتمعون فى دار بها (٤) .

بل لقد لقي بعض أهل الكوفة من شيعة بنى العباس شيئاً من الاضطهاد على أيدي رجال الحكومة الأموية ؛ ففي الطبرى فى حوادث سنة ١٢٤

(١) انظر فان فلوطن : السيادة العربية / ٩٢ .

(٢) ١٥٠٢/٣/٢ .

(٣) ١٥٠٢/٣/٢ .

(٤) ١٧٢٧ ، ١٧٢٦/٣/٢ .

— أيضا — خبر جماعة من أهل الكوفة اتهموا بالدعاء إلى ولد العباس ، فاعتقلهم يوسف بن عمر وإلى العراق الأموي ، وزج بهم في السجن (١) . ولكن الظاهر من هذا الخبر أن أمر الدعوة في الكوفة لم يكن قد اشتهر كأمرها في خراسان ، وأن أنصارها في الكوفة كانوا أشد حذراً وتخفياً من أنصارها في خراسان ، فإن الأمر لم يصل بهذه الجماعة إلى أكثر من الاتهام والاعتقال ، مع أن ذلك كان بعد بدء الدعوة بحوالى ربع قرن ، في حين كان يلاق أنصارها في خراسان منذ وقت مبكر جداً صنوفاً من التعذيب والتقتيل والتمثيل (٢) . وهذا يؤيد ما ذكر من أن الكوفة كانت مركز المؤامرة العباسية ، ومن طبيعة المؤامرات أن تكون سرية ، أما خراسان فقد كانت مركز العمل والتنفيذ .

ويسدل الستار على هذا الفصل الثاني ليرتفع عن الفصل الثالث ، وهو الفصل الذى تصل فيه «الأزمة» إلى ذروتها ، على حد التعبير المسرحى . في هذا الفصل تكون المؤامرة العباسية قد بلغت مداها ، ولم يبق إلا تنفيذها . ففي سنة ١٢٩ يأمر إبراهيم الإمام أبا مسلم الخراساني ، بطل الانقلاب العباسي ، بأن ينصرف إلى شيعته بخراسان ، ويأمرهم بإظهار الدعوة والتسويد (٣) فما تكاد تقبل ليلة الخميس لحمس بقين من شهر رمضان من هذه السنة حتى يرتفع «الظل والسحاب» — وهما اللواء والراية اللذان بعث بهما الإمام إلى أبي مسلم — في سماء مرو ، ويلبس أنصاره السواد ، وتوقد النيران ، وهى العلامة المتفق عليها بينهم ، فيجتمع العباسيون من كل مكان ، ويستعدون للعمل (٤) . ثم لا يكاد يقبل يوم الخميس لتسع خلون من جمادى الآخرة سنة ١٣٠ حتى يتزل أبو مسلم دار الإمارة التى يتزلها عمال خراسان (٥) .

(١) ١٧٢٦/٣/٢ ، ١٧٢٧ .

(٢) انظر أمثلة على هذا في الطبرى ١٥٠١/٣/٢ — ١٥٠٣ (سنة ١٠٩) . وأيضا :

١٥٦٠ (سنة ١١٣) . وأيضا / ١٥٨٦ (سنة ١١٧) .

(٣) الطبرى ١٩٤٩/٣/٢ .

(٤) الطبرى ١٩٥٤/٣/٢ .

(٥) الطبرى ١٩٨٤/٣/٢ .

ثم تمضى الثورة فى طريقها المرسوم ، وتندفع الرايات السود فى سنة ١٣١ تحت قيادة قحطبة لتحتل الكوفة ، ويخرج الأمويون تحت قيادة ابن هبيرة يريدون الكوفة أيضا (١) كأنما يرى الفريقان أنها موقع « استراتيجى » كبير الأهمية لتقرير مصير القتال . وتدور رحى القتال على ضفاف الفرات بالقرب من الكوفة سنة ١٣٢ ، ويتم النصر لقحطبة ، ولكن بعد أن يصاب فى القتال ، وتنطوى عليه أمواج الفرات إلى الأبد . ويتولى القيادة من بعده ابنه الحسن ، فيأمر بحمل الغنائم فى السفن إلى الكوفة (٢) .

وكانت الظروف فى الكوفة قد تهيأت تماماً لاستقبال العباسيين ، فقد خرج بها أحد شيعتهم ، محمد بن خالد القسرى ، قبيل وصولهم بقليل ، وسوّد ، وسار إلى القصر ، وأخرج منه نائب الوالى الأموى ومن معه من أهل الشام ، واستطاع بهذا أن يستولى على الكوفة « ويضبطها » — على حد تعبير رواة الطبرى — وكتب بذلك إلى قحطبة ، وهو لا يعلم بمصرعه ، فلما وصل كتابه إلى الحسن ابنه سار نحو الكوفة حتى دخلها دون أية مقاومة ، وسلم الأمر إلى أبى سلمة الخلال (٣) ، « وزير آل محمد » (٤) تنفيذاً لوصية أبيه قبل مصرعه (٥) ، فعين محمد بن خالد القسرى على الكوفة ، فكان يقال له الأمير حتى ظهر أبو العباس (٦) .

ويسدل الستار على هذا الفصل الثالث ، بعد أن فتحت الكوفة ذراعيها للجيش العباسى ، واستسلمت لهم دون مقاومة . ثم يرتفع عن الفصل الأخير الذى تنحدر فيه المسرحية نحو « الحل » — كما يقول أصحاب الفن المسرحى — لنرى على مسرح الكوفة زعماء الانقلاب العباسى ، وعلى

(١) الطبرى ١٠/١/٣ .

(٢) انظر الطبرى ١٢/١/٣ - ١٨ .

(٣) انظر الطبرى ١٨/١/٣ - ٢٠ .

(٤) انظر الطبرى ٢٠/١/٣ . وأيضا / ٦٠ . والمسعودى : مروج الذهب ٢ / ١٧٥

(٥) انظر الطبرى ١٦/١/٣ .

(٦) الطبرى ٢٠/١/٣ .

رأسهم أبو العباس السفاح الذى عهد إليه أخوه إبراهيم الإمام بأمر الدعوة ، وجعله الخليفة بعده ، عندما اعتقل بأمر مروان بن محمد بعد أن انكشف أمر الانقلاب ، وكانوا قد نزلوا بها تنفيذاً لأمر إبراهيم الإمام حين أخذ للمضى به إلى مروان ، وكان أبو سلمة قد أنزلهم في دار أحد الموالى وكنم أمرهم نحواً من أربعين ليلة (١) . ولكن طائفة من شيعتهم استطاعوا معرفة مخبئهم ، فدخلوا عليهم ، وبايعوا أبا العباس بالخلافة (٢) . ويدخل أبو العباس السفاح أول خليفة عباسى قصر الإمارة بها يوم الجمعة لاثنتى عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الآخر سنة ١٣٢ ، ثم يدخل المسجد من قصر الإمارة ، ويصعد المنبر ، ويلقى أول خطبة له ، يثبت فيها حق البيت العباسى فى الخلافة ، وينوه بالآمال التى بعثها فى النفوس اعتلاء الأسرة الحديدية عرش الخلافة ، ويتملق أهل الكوفة ، ويعلن زيادة أعطياتهم . ثم يشتد به الوَعَكُ ، فيقف عمه داود بن على أسفل منه بثلاث درجات ، ويلقى خطبة رائعة ، يهاجم فيها الأمويين الذين « مرحوا فى أعنة المعاصى ، وركضوا فى ميادين الفى » ، ويمدح أهل خراسان الذين أدالوا حكم أهل الشام ، ونقلوا السلطان إلى أهل العراق ، ثم يعلن فى نهايتها أن الكوفة مصر العباسيين ، وأنه لا يعترف بخلافة أحد قبل أبى العباس إلا على بن أبى طالب (٣) . ثم يتزل أبو العباس ، وداود بن على أمامه حتى يدخل القصر ، بعد أن يجلس أخاه أبا جعفر فى المسجد ليأخذ له البيعة على الناس (٤) . ثم يخرج أبو العباس إلى معسكر الخراسانيين بحمام أعين بالقرب من الكوفة ليكون بين جنده ، بعد أن يستخلف على الكوفة وأرضها عمه داود ابن على (٥) .

(١) انظر الطبرى ٢٧/١/٣ . وانظر أيضا المسعودى : مروج الذهب ١٦٥/٢ ،

١٦٦ .

(٢) انظر المصدرين السابقين : الطبرى / ٢٧ ، ٢٨ . والمسعودى / ١٦٧ .

(٣) انظر الطبرى ٣٧/١/٣ . والمسعودى : مروج الذهب ١٦٧/٢ . وانظر نص

الخطبتين فى الطبرى ٢٩/١/٣ - ٣٣ .

(٤) الطبرى ٣٣/١/٣ .

(٥) الطبرى ٣٧/١/٣ .

ويسدل الستار على هذا الفصل الأخير ، بعد أن نجحت الثورة التي أطاحت بعرش الأمويين ، وأعادت الخلافة إلى العراق ، وإلى الكوفة بالذات . وهكذا تحقق ذلك الأمل الذي طالما داعب نفوس أهل الكوفة ، والذي طالما سعوا إليه . « فإن العباسيين بمساعدة جنود خراسان قلبوا الحكم الأموي ، وحرروا في الوقت نفسه العراقيين من نير أهل الشام . وإن صراع السنوات المائة بين العراق والشام الذي ظل الإخفاق حليفه حتى ذلك الوقت قد انتهى الآن بانتصار العراق ، وعادت قاعدة الدولة مرة أخرى إلى الكوفة ، كما كانت في أيامها الماضية في خلافة علي . وحقاً لقد تحول مركز الثقل في الدولة من دمشق إلى الكوفة والعراق ، وهي حادثة عميقة الدلالة والأهمية » (١)

وليس من شك في أن هذا الذي يذكره قلهوزن أدق تعبير عن شعور أهل الكوفة بعد نجاح الانقلاب العباسي . وهو شعور كان يلهمه فيهم زعماء هذا الانقلاب ، وقد استطاعوا استغلاله ببراعة عقب استقرار الأمر لهم في الكوفة ، وأخذوا يضربون على هذا الوتر الحساس العميق الأثر في نفوس أهلها : « يا أهل الكوفة ، أنتم محل محبتنا ، وم منزل مودتنا . أنتم الذين لم تتغيروا عن ذلك ، ولم يشنكم عن ذلك تحامل أهل الجور عليكم ، حتى أدركتم زماننا ، وأتاكم الله بدولتنا ، فأنتم أسعد الناس بنا ، وأكرمهم علينا » (٢) . « يا أهل الكوفة ، إنا والله ما زلنا مظلومين مقهورين على حقنا ، حتى أتاح الله لنا شيعتنا أهل خراسان ، فأحيا بهم حقنا ، وأفلج بهم حجتنا ، وأظهر بهم دولتنا ، وأراكم الله ما كنتم به تنتظرون ، وإليه تشوفون ، فأظهر فيكم الخليفة من هاشم ، وبيّض به وجوهكم ، وأدالكم على أهل الشام ، ونقل إليكم السلطان وعز الإسلام ، ومنّ عليكم بإمام منحه العدالة ، وأعطاه حسن الإيالة ، فخذوا ما آتاكم الله بشكر ، والزموا طاعتنا ، ولا تأخذوا عن أنفسكم ، فإن الأمر أمركم ، فإن لكل

Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 545

(١)

(٢) من أول خطبة لأبي العباس السفاح على منبر الكوفة عقب نجاح الانقلاب (الطبري

. (٣٠ / ١ / ٣

أهل بيت مصرآ ، وإنكم مصرنا . ألا وإنه ما صعد منبركم هذا خليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أمير المؤمنين على بن أبي طالب ، وأمير المؤمنين عبد الله بن محمد (١) .

هكذا استغل زعماء الانقلاب العباسي شعور أهل الكوفة ، وعلى هذا النحو مضوا يخاطبونهم ، ويتملقون مشاعرهم .

وليس من شك في أن أهل الكوفة قد تنفسوا الصُّعْداء عقب نجاح الانقلاب العباسي ، وشعروا بالراحة تملأ عليهم حياتهم ، على الأقل لتخلصهم من تلك « الدكتاتورية » الغاشمة التي فرضها عليهم الأمويون ، وأحسوا لفرح يغمر نفوسهم ، على الأقل لأن مدينتهم عادت مرة أخرى قاعدة للدولة ، بعد أن كانت مجرد ولاية تابعة لدمشق .

ولكن هل استمر هذا شعورهم وإحساسهم بعد أن استقرت الأمور للعباسيين ؟ هذا ما سنحاول أن نتيبنه في القسم التالي من هذا الفصل .

(٥)

الكوفة في عصر الرقابة :

قلنا إن زعماء الانقلاب العباسي كانوا يخشون جانب العلويين عندما فكروا في انقلابهم ، وكانوا يشعرون بأنهم لا يقلون خطراً على حركتهم من أعدائهم الأصليين بنى أمية ، وقلنا إن إمام الدعوة العباسية الأكبر محمد بن على رأى أن تكون دعوته دعوة عامة مبهمة لا يحدد فيها اسم من يدعو إليه ، حتى يتقى بهذا وقوف العلويين في وجه حركته عندما يدركون أنها قامت من أجل بنى العباس دون بنى على .

وقد نجحت الحركة فعلاً ، وتم الانقلاب ، واعتلى السفاح العباسي

(١) من أول خطبة لداود بن على بن على منبر الكوفة عقب نجاح الانقلاب (الطبرى ٣٢/١ - ٣٣) .

عرش الخلافة ، وشعر العلويون مرة أخرى أن الفرصة أفلتت من أيديهم ، ولكنهم ظنوا في أول الأمر أن الأمور قد تكون خيراً من أيام الأمويين ، لأن أصحاب الدولة الجديدة أبناء عموماتهم ، غير أن الأيام خيبت ظنهم ، بل خيبت آمالهم كلها في هذه الدولة الجديدة خيبة كبيرة ، فلم يكن جور النظام العباسي وعسفه منذ قيام الدولة العباسية — كما يقول فان فلوتن — بأقل من النظام الأموي المختل ، وإن شراهة المنصور والرشيد والمأمون وجشعهم ، وجور أولاد علي بن عيسى وعبثهم بأموال المسلمين ، لتذكرنا بزمان الحجاج وهشام ويوسف بن عمر الثقفي ، وإن ما لقيه العلويون من الاضطهاد في عهد الأولين من خلفاء بني العباس لم يلقوا مثله من قبل (١) ، حتى لقد أصبحوا في ذلك العهد — كما يقول بعض شعرائهم — « كذى عُرَّة به جَرَبٌ » (٢) ، وقد قال الحسن بن الحسن بن علي لابن أخيه محمد النفس الزكية حين خرج على المنصور : « أتبكي على بني أمية وأنت تريد بني العباس ما تريد ؟ » فقال : « والله يا عم لقد كنا نَقَمنا على بني أمية ما نقمنا ، فما بنو العباس إلا أقل خوفاً لله منهم ، وإن الحجة على بني العباس لأوجب منها عليهم ، ولقد كانت للقوم أخلاق ومكارم وفواضل ليست لأبي جعفر (٣) » . وإن هذه العبارة التي جرت على لسان النفس الزكية لتصور أبلغ تصوير ما كان يدور في نفوس العلويين من سخط ونقمة على الحكم العباسي ، فإذا كان بنو علي يتصورون ظلم بني أمية لهم ، لأنهم أعداء على منذ أيام معاوية ، بل أعداء بني هاشم منذ أيام أبي سفيان بن حرب ، فإنهم لم يكونوا يتصورون أن يأتيهم الظلم من قبل أبناء عموماتهم الأقربين بني العباس . ومن هنا كانت المرارة التي فاضت بها نفوسهم والتي جرى بها لسان النفس الزكية في عبارته السابقة . إنه « ظلم

(١) السيادة العربية / ١٣٢ ، ١٣٣ .

(٢) انظر الطبري ١٨١/١/٣ .

(٣) الأغاني ، ٣٠٠/١١ (دار الكتب) .

ذوى القربى ، الذى شكاه منه الشاعر الحاهلى القديم تلك الشكوى المرة
الحالدة (١) .

والواقع أن الآمال التى بناها الناس على الانقلاب العباسى لم تتحقق ،
بل فجعوا فيها فجيرة كبيرة يصورها ذلك التأثير الذى خرج على أبى مسلم
بخراسان فى السنة الثانية من الحكم العباسى تصويراً رائعاً حيث يقول :
« ما على هذا اتبعنا آل محمد ! على أن نسفك الدماء ، ونعمل بغير الحق » (٢)
تلك صيحة وجدت صداها فى نفوس أكثر من ثلاثين ألفاً تبعوا هذا التأثير
وخرجوا معه (٣) .

واندلعت الثورات فى أرجاء الدولة الإسلامية فى وجه العباسيين ،
وانتشرت الاضطرابات ، وتعرض الخلفاء وولاتهم لأزمات شديدة ،
فاضطروا إلى أن يسرفوا فى سفك الدماء ، ولم يتورعوا عن أن يرتكبوا أفظع
الجرائم وأشدّها هولاً فى سبيل تأمين سلامة عرشهم ، حتى ليقتل المنصور
أحد الأبرياء « وهو يعلم براءته » لأنه « احتاج إلى رأسه » لبيعت به إلى
خراسان على أنه رأس النفس الزكية بعد أن كتب له واليه هناك بأن أهل
خراسان قد تقاعسوا عنه (٤) ، وحتى ليأمر الرشيد قصاباً بتفصيل جسد
أخٍ لأحد الثائرين عليه بمدى كليلته ، زيادة فى تعذيبه ، ثم يأمر بعد أشلائه ،
فإذا هى أربعة عشر شلواً ، ثم يرفع يديه إلى السماء ، ويحمد الله على ذلك (٥)
وإذن فلم يحنى الانقلاب العباسى بالهدوء والاستقرار إلى الدولة

(١) طرفة بن العبد فى معلقته (انظر التبريزى : شرح القصائد العشر / ٩٣) .

(٢) الطبرى ٧٤/١/٣ .

(٣) الطبرى ٧٤/١/٣ .

(٤) انظر الطبرى ١٨٣/١/٣ ، ١٨٤ (قصة مقتل محمد بن عبد الله بن عمرو) .

(٥) انظر الطبرى ٧٣٤/١/٣ ، ٧٣٥ (قصة مقتل بشير بن الليث أخى زافع الذى
خرج على الرشيد بسمرقند) .

الإسلامية ، ولم تكف مراجل الثورات والفن عن الغليان . وهنا نقف لتساءل : أين كانت الكوفة وسط هذا الخضم المتلاطم من النار والدماء ؟ وماذا حدث لهذا الرجل الذي لم يكف عن الغليان طوال العصر الأموي ؟

إن المتتبع لأحداث هذه الفترة التي ندرسها من العصر العباسي ليلاحظ ملاحظة قد تبدو لأول وهلة غريبة : لقد هدأت الكوفة الثائرة هدوءاً عجيباً ، وتخلت عن زعامتها لحركة المعارضة والثورة ، ولم يعد اسمها يتردد في المصادر التاريخية بتلك الكثرة التي كان يتردد بها من قبل ، حتى ليخيل للباحث أنها قد نفقت يديها من السياسة ومشكلاتها ، على الرغم من أنها لم تكن راضية كل الرضا عن الدولة الجديدة ، كأنما قد تنكرت لمبادئها الثورية التي عاشت لها منذ وقت مبكر من حياتها .

ولكن يبدو أننا نظلم الكوفة ، وطن الثورة الروحي ، لو أصدرنا عليها هذا الحكم ، فإنها لم تنكر لمبادئها الثورية ، وإنما حالت الأوضاع الجديدة بينها وبين أن تظل زعيمة الثورة كما كانت في العصر الأموي .

لقد أصبح العراق قاعدة الدولة الجديدة ، وكانت الكوفة نفسها حاضرة هذه الدولة فترة من خلافة السفاح (١) . ومعنى هذا أن الكوفة أصبحت في مركز الضوء بعد أن كانت في العصر الأموي في منطقة تخف فيها شدة الضوء المترکز بعيداً عنها في دمشق . وإذا كان بُعد الكوفة في العصر الأموي عن مركز الضوء قد ساعد على أن تكون مختبأً للثائرين ، ومستتراً للمؤامرات السرية وغابة مظلمة ينمو فيها نبات الثورة الوحشي بعيداً عن أشعة الشمس ، وتعيش فيها أفاعى الفتنة التي تتسلل من جحورها بين نباتها الوحشي آمنة مطمئنة ، فإن قربها في العصر العباسي من مركز الضوء قد ساعد على أن تتسلل أشعة الشمس بين نباتها الوحشي لتكشف الظلام الذي ينمو فيه ، ولتدفع بهذه الأفاعى الساربة بينه إلى جحورها المظلمة لتختفي فيها خائفة مذعورة ، ولكن هذه الأفاعى الخفية لم تكن تحس حرارة النار تسرى إليها

(١) اليعقوبي : البلدان/٢٣٦ .

من أى مكان قريب حتى تسارع بالخروج من جحورها محاولة الوصول إلى هذه النار .

إن هذه الصورة التى نرسمها للكوفة - على ما فيها من تصوير فى - لا تهويل فيها ولا مبالغة ، بل إنها تصور الكوفة فى الفترة التى ندرسها تصويراً دقيقاً إلى أبعد حدود الدقة . لقد انتقلت حركة المعارضة ضد الحكم العباسى من الكوفة بعد أن أصبح العراق قاعدة الدولة الجديدة . ولكن أين استقرت المعارضة ؟ لقد كان لابد للمعارضة من أن تبحث عن غابة مظلمة جديدة تكون بعيدة عن مركز الضوء الجديد : أما الشام فلم تكن تصلح لتكون هذه الغابة المظلمة ، فقد كان الضوء مركزاً عليها بشدة لأنها موطن الدولة السابقة ، ومع ذلك فقد ثارت فى أول الأمر عدة ثورات (١) ، ولكنها هدأت بعد ذلك ، بعد أن فر عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس مؤسساً هناك دولة أموية جديدة (٢) . وأما الأقاليم الغربية البعيدة كالمغرب والأندلس ، فقد أتاح بُعدها للتأثرين أن ينفصلوا عن الخلافة كما فعل عبد الرحمن الداخل فى الأندلس ، وكما فعل إدريس ابن عبد الله أحد أحفاد الحسن بن على (٣) ، الذى أفلت من وقعة فخ ، فهرب إلى المغرب ، وأسس فى مراكش دولة الأدارسة (٤) التى تعد أول دولة شيعية فى التاريخ (٥) . وإنما وجدت المعارضة فى الأقاليم الشرقية من ناحية ، وفى الحجاز من ناحية أخرى ، غاباتٍ متعددة بعيدة عن الضوء المنبعث من العراق .

أما فى الأقاليم الشرقية فقد تعددت الثورات ضد العباسيين بصورة تلفت النظر ، وتعددت الدوافع التى دفعت إليها . وإن المتتبع لأحداث الفترة التى ندرسها من تاريخ العصر العباسى ليلاحظ أن الثورات فى

(١) انظر الطبرى ٥١/١/٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ .

(٢) الطبرى ١٢٥/١/٣ . وانظر أيضاً حتى : تاريخ العرب (مطول) ٥٤١ / ٢ .

(٣) إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب (الطبرى ٥٦١/١/٣)

(٤) الطبرى ٥٦١/١/٣ .

(٥) حتى : تاريخ العرب (مطول) ٥٤١/٢ .

هذه الأقاليم لم تنقطع ، فمما تكاد تهدأ ثورة حتى تشتعل ثورة أخرى (١) .
وأما في الحجاز فقد وجد العلويون غابتهم المنشودة ، وأشد ثورات العلويين
في هذه الفترة اشتعلت في الحجاز : ففي المدينة خرج محمد النفس الزكية
أحد أحفاد الحسن بن علي (٢) ، في خلافة المنصور (٣) وفي المدينة أيضا
وفي مكة خرج الحسين بن علي بن الحسن المثلث (٤) قتيلا فغ في خلافة
المهدي (٥) ، وهما ثورتان خطيرتان تعيدان إلى الأذهان ثورات العلويين
في العصر الأموي .

ولكن يبدو أننا يجب - لكي تكون الصورة كاملة - أن نضيف إلى
هاتين الثورتين العلويتين ثورة علوية ثالثة لا تقل عنهما خطراً ، وهي ثورة
إبراهيم بن عبد الله قتيلا باخمرى التي تفرعت عن ثورة أخيه محمد النفس
الزكية ، واشتعلت في البصرة في خلافة المنصور (٦) .

هذه صورة خاطفة للمراحل الثائرة ضد الحكم العباسي . وهنا نقف
لنتساءل مرة أخرى : ما الدور الذي قامت به الكوفة ، وطن الثورة
الروحي ، في هذه الثورات ؟

لقد كانت الكوفة وسط هذه الثورات أشبه شئ بالطائر الحيس
الذي وضعه أصحابه ، بل أعداؤه ، في قفص من حديد ، وحالوا بينه وبين
الانطلاق . فقد اتخذتها الخلافة العباسية في أول أمرها حاضرة لها ، فبيع
للسفاح فيها ، واتخذها حاضرة له فترة من الزمن ، ولكن يبدو أن

(١) انظر الطبري ٧٤/١/٣ ، ٨١ ، ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٢٩ ، ١٣٨ ، ٤٧٠ ،
٤٨٤ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٦١٢ - وأيضا ٦٤٥/٢/٣ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٧٠٧ .
(٢) محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب (الطبري ١٤٣/١/٣) .

(٣) انظر خبر هذه الثورة بالتفصيل في الطبري ١٤٣/١/٣ - ٢٦٥ .

(٤) الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب (الطبري
٥٥١/١/٣) .

(٥) انظر أخبار هذه الثورة بالتفصيل في الطبري ٥٥١/١/٣ - ٥٦٨ .

(٦) انظر أخبار هذه الثورة بالتفصيل في الطبري ٢٨٢/١/٣ - ٣١٨ .

السفاح لم يكن مطمئناً تماماً إلى أهلها ، فلم يستقر فيها ، وإنما خرج منها ليعسكر على مقربة منها في حمام أعين وسط جند خراسان شيعة العباسيين الأوفياء (١) ، ثم انتقل بعد ذلك إلى الحيرة (٢) ثم في سنة ١٣٤ تحول منها إلى الأنبار (٣) وفيها توفي سنة ١٣٦ (٤) . ثم يتولى الخلافة المنصور فيقيم بها أيضاً (٥) ، ثم يأخذ في بناء الهاشمية بين الكوفة والحيرة (٦) ، ويتخذها مقراً له ، حتى إذا ما ثارت الراوندية فيها « كره سكناها لاضطراب من اضطرب أمره عليه من الراوندية ، مع قرب جواره من الكوفة ، ولم يأمن أهلها على نفسه ، فأراد أن يبعد من جوارهم (٧) » ، ففكر في بناء مدينة جديدة ، ووضع أساس بغداد في سنة ١٤٥ (٨) ، ثم تم بناؤها ، واتخذت حاضرة للخلافة العباسية في سنة ١٤٩ (٩) .

والذي نريد أن نصل إليه من هذا هو أن الخليفين العباسيين الأولين لم يكونا مطمئنين تماماً إلى الكوفة التي يعرفان عنها تمام المعرفة أنها - كما قال أخوهما إبراهيم الإمام - « شيعة على وولده » ، فلم يستقرا فيها استقراراً نهائياً ، لأنهما لم يكونا يأمنان أهلها على أنفسهما ، ولكنهما أيضاً لم يبعدا عنها وإنما استقرا على مقربة منها في الحيرة ثم في الأنبار ثم في الهاشمية ، لتظل الكوفة تحت أقدامهما - على حد تعبير جعفر بن حنظلة البهراني عندما استشاره المنصور في أمر خروج النفس الزكية عليه (١٠) . حتى إذا

(١) الطبري ٣/١/٣٧ . وانظر أيضاً :

Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 546

(٢) الطبري ٣/١/٥٢ . وأيضاً : Wellhausen, p. 546

(٣) الطبري ٣/١/٨٠ . واليعقوبي : البلدان/٣٣٧ .

(٤) الطبري ٣/١/٨٧ .

(٥) الطبري ٣/١/٩٢ .

(٦) الطبري ٣/١/٢٧١ . واليعقوبي - البلدان/٢٣٧ .

(٧) الطبري ٣/١/٢٧١ ، ٢٧٢ .

(٨) الطبري ٣/١/٢٧١ . والمسعودي : التنبية والإشراف / ٣٦٠ .

(٩) الطبري ٣/١/٣٥٣ ، ٣٥٤ .

(١٠) الطبري ٣/١/٢٩١ .

ما صرَّح الشر ، وأضحت نوايا العلويين عريانة ، على أثر ثورة النفس الزكية . لم يعد هناك مفر من البعد عن الكوفة .

ولكن هل معنى هذا أن عين الخلافة العباسية غفلت عن تلك البؤرة العلوية الخطرة فأتاحت الفرصة للطائر الحبيس لينطلق من قفصه ؟
الجواب لا .

لقد وضع الخليفة المنصور الكوفة تحت رقابة صارمة ، وفرض عليها نوعاً من « الحكم العرفي » ، كما فعل الحجاج من قبل ، بل لعله كان أشد دهاء من الحجاج فقد اتخذ له في الكوفة جاسوساً من أهلها ، يتجسس عليهم ، ويتقصى له أخبارهم ، ويسأله عن تطور الأمور فيها ، ويذكر المؤرخون أن هذا الجاسوس كان من الصيارفة ، وأنه كان يدعى ابن مقرر^(١) . والظاهر أن المنصور اختار هذا الجاسوس من الصيارفة بالذات لأنهم كانوا على صلة قوية بالمؤامرات التي كان يدبرها الشيعة في الكوفة ، وقد لعبوا أدواراً مهمة في هذه المؤامرات إذ كانوا يجمعون لأموال ويحفظونها لتقديمها للدعاة^(٢) . وإلى جانب ذلك فرض على أهل الكوفة - في أثناء ثورة إبراهيم أخى النفس الزكية بالبصرة - نظام « منع التجول » من بعد صلاة العشاء إلى مطلع الفجر ، فقد أصدر رئيس الحرس الكوفي أوامره : « من أخذناه بعد عتمة فقد أحل بنفسه » ، فكان إذا أخذ رجلاً بعد عتمة لفه في عباءة ، وحمله في يده عنده ، فإذا أصبح سأل عنه ، فإن علم براءته أطلقه وإلا حبسه^(٣) ورأى - لكى يستطيع ضبط الكوفة ضبطاً محكماً - أن يجرى جنده البالغ عددهم نحواً من ألف وخمسمائة ثلاثة أجزاء ، أو - على حد التعبير الحديث - ثلاث « دوريات » : خمسمائة خمسمائة ، « فكان يطوف الكوفة كلها في كل ليلة »^(٤) وكذلك عين المنصور أحد

(١) انظر الطبرى ٢٩٤/١/٣ ، ٢٩٥ .

(٢) انظر ماسينيون : خطط الكوفة / ٢٣ .

(٣) الطبرى ٢٩٣/١/٣ ، ٢٩٤ .

(٤) الطبرى ٢٩٣/١/٣ .

الموالى فى الكوفة ليقوم بمهمة تشبه إلى حد ما مهمة «البوليس السياسى» ، فإذا اتهم أحد من أهل الكوفة بالعمل ضد سياسة الدولة أمره بالقبض عليه «فكان يمهل حتى إذا غسق الليل ، وهدأ الناس ، نصب سلماً على منزل الرجل ، فطرقه فى بيته حتى يخرج به ، فيقتله ويأخذ خاتمه» (١) . وأراد المنصور أن يروّع أهل الكوفة وينزل فى قلوبهم الرعب فشن عليهم صورة من «حرب الأعصاب» ، فقد أمر بأن يكون قدوم جند الشام الذين استنجد بهم فى أثناء هذه الثورة «أرسالا بعضهم على إثر بعض ، فإذا جنهم الليل فى عسكره أمرهم فرجعوا منكبين عن الطريق ، فإذا أصبحوا دخلوا ، فلا يشك أهل الكوفة أنهم جند آخرون سوى الأولين (٢)» وكذلك فرض على أهل الكوفة لبس السواد ، ويذكر بعض رواة الطبرى أنه رأهم يصبغون ثيابهم بالمداد (٣) ويقول آخر «رأيت أهل الكوفة أيامئذ أخذوا بلبس الثياب السود ، حتى البقالين ، إن أحدهم ليصبغ الثوب بالأنقاس ثم يلبسه» (٤)

ومع ذلك فإن أفاعى الفتنة المختفية فى جحور الكوفة لم تكن تحس حرارة النار تسرى إليها من أى مكان قريب حتى تسارع بالخروج . فلم يكذب إبراهيم أخو النفس الزكية يخرج بالبصرة حتى أخذ أهل الكوفة فى الاستعداد للوثوب بالحكم العباسى (٥) ، كما أخذ بعضهم يبايعون لإبراهيم فيها سرّاً (٦) ، بل إن بعضهم كانوا يحاولون الوصول إلى البصرة للاشتراك فى الثورة ، فكانوا يحتالون ويدورون ويسلكون

(١) الطبرى ٢٩٤/١/٣

(٢) الطبرى ٢٩٢/١/٣

(٣) الطبرى ٢٩٤/١/٣

(٤) الطبرى ٢٩٤/١/٣

(٥) انظر الطبرى ٢٩٤/١/٣ ، ٢٩٥ ، ٣٠٨ .

(٦) انظر الطبرى ٢٩٥/١/٣ .

سبلاً ملتوية حتى يتفادوا الوقوع في أيدي رجال الحكومة (١) ، وقد أفلح بعضهم فعلاً في الوصول إليها ، بل لقد كان واليه على واسط أحد الكوفيين (٢) ، وقد استطاع الكوفيون الموجودون معه بالبصرة أن يقنعوه بالتوجه إلى الكوفة حيث يوجد رجال لو قد رأوه لماتوا دونه - على حد تعبيرهم (٣) - ولكن إبراهيم تردد ، واستقر رأيه على النزول بباخمرى (٤) .

ونفض المنصور يديه من بغداد التي كان مشغولاً بينها في ذلك الوقت ، وتوجه إلى الكوفة منذ بداية الثورة ونزل بها ، بعد أن اقتنع برأى أصحابه الذين قالوا له : إن الكوفة قدر تفور وأنت طبقها (٥) . وقد فرض المنصور حصاراً قوياً على الكوفة التي يكمن له فيها مائة ألف سيف بإزاء عسكره ينتظرون به صيحة واحدة فيثبون (٦) فحفها بالمسالح حتى يمنع خروج أحد منها أو دخول أحد إليها ، (٧) وولى رجلاً من خراسان القادسية يمنع أهل الكوفة من الوصول إلى إبراهيم (٨) .

وقضى على الثورة ، وعادت أفاعى الفتنة إلى جحورها بالكوفة لتنتظر نارا أخرى تبعث في أجسادها حرارة الثورة . وقد اشتعلت نار العلويين مرة أخرى في الحجاز عندما خرج الحسين قتيل فخ في خلافة الهادي ، وتسالت الأفاعى المختفية في جحور الكوفة مرة أخرى إلى حيث تشتعل النار ، وشارك أهل الكوفة في هذه الثورة كما شاركوا في ثورة إبراهيم (٩) . ولم يكد الهادي يقضى عليها حتى وجه أحد مواليه إلى

(١) انظر الطبري ٢٩٥/١/٣ .

(٢) انظر الطبري ٣٠٢/١/٣ .

(٣) الطبري ٣٠٩/١/٣ ، ٣١١ .

(٤) الطبري ٣١١/١/٣ .

(٥) انظر الطبري ٢٩٣/١/٣ . وانظر أيضا البلاذري : فتوح البلدان / ٢٩٤ ،

٢٩٥ والمسعودي : التنبيه والإشراف / ٣٦٠ .

(٦) انظر الطبري ٣٠٨/١/٣ .

(٧) انظر الطبري ٢٠٦/١/٣ ، ٢٠٧ .

(٨) انظر الطبري ٢٩٥/١/٣ .

(٩) انظر الطبري ٥٦٢/١/٣ ، ٥٦٣ .

الكوفة لتأديب أهلها » وأمره بالتغليظ عليهم لخروج من خرج منهم مع الحسين « (١) .

ولم يقدر للطائر الحبيس أن ينطلق من قفصه إلا في نهاية الفترة التي ندرسها من حياة الكوفة ، عندما خرج بها ابن طباطبا ، أحد أحفاد الحسن ابن علي (٢) « يدعو إلى الرضا من آل محمد ، والعمل بالكتاب والسنة » (٣) ، وذلك في خلافة المأمون في سنة ١٩٩ .

وقد يكون من اليسير - وفقا لمنطق الثورة الذي قررناه من أن الثورات لا تشتعل إلا في الغابات المظلمة البعيدة عن مراكز الضوء - أن نفهم سر خروج هذه الثورة من الكوفة . فقد كان مركز الضوء في ذلك الوقت في خراسان حيث كان يقيم الخليفة المأمون منذ أمد بعيد (٤) ، ومن هنا خف الضوء المتسلط على الكوفة ، وأخذت تتحول مرة أخرى إلى غابة مظلمة ، ينمو بها النبات الوحشي ، وتسرى فيها أفاعى الفتنة . وشجع هذه الأفاعى على الخروج من جحورها اضطراب الأمر في العراق وضعف واليه الحسن بن سهل ، فقد « تحدث الناس بالعراق بينهم أن الفضل ابن سهل قد غلب على المأمون ، وأنه قد أنزله قصرا حجبه فيه عن أهل بيته ووجوه قواده من الخاصة والعامة ، وأنه يبرم الأمور على هواه ، ويستبد بالرأى دونه ، فغضب لذلك بالعراق من كان بها من بني هاشم ووجوه الناس ، وأنفوا من غلبة الفضل بن سهل على المأمون ، واجتمعوا على الحسن بن سهل بذلك ، وهاجت الفتن في الأمصار ، فكان أول من خرج بالكوفة ابن طباطبا » (٥) .

(١) الطبري ٥٦٣/١/٣ .

(٢) محمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب (الطبري ٩٧٦/٢/٣) .

(٣) الطبري ٩٧٦/٢/٣ .

(٤) انظر الطبري ٦٥٥/٢/٣ ، ٩٨٧ .

(٥) الطبري ٩٧٧/٢/٣ . وانظر أخبار هذه الثورة بالتفصيل في المصدر نفسه /

٩٧٦ - ٩٨٧ .

وأياً ما كانت الدوافع التي دفعت ابن طباطبا إلى الخروج على العباسيين (١) فإن الذي يعنينا من هذه الثورة هو أنها انبعثت من الكوفة واتخذت منها مقراً لها ثم قضى عليها فيها ، فهي ثورة كوفية خالصة تذكرنا بثورات الكوفة السابقة في العصر الأموي فقد خرج ابن طباطبا بالكوفة (٢) ، وأقام بها وأتاه الناس من نواحيها ومن النواحي الأخرى يبايعونه (٣) ، وأقبل عليه فيها بطل الثورة الأساسي « والقيم بأمره في الحرب وتديريها وقيادة جيوشه (٤) » أبو السرايا ، فبايعه « وأخذ الكوفة واستوسق له أهلها بالطاعة » (٥) . ولم يكد يموت ابن طباطبا ميتة فجائية مريية بعد خروجه بقليل حتى أقام أبو السرايا مكانه غلاماً حدثاً من أحفاد الحسين بن علي (٦) ، ليستطيع أن يفرض نفسه عليه . وفعلاً « كان أبو السرايا هو الذي ينفذ الأمور ، ويولي من رأى ويعزل من أحب ، وإليه الأمور كلها (٧) » .

ومضى أبو السرايا بالثورة قدماً ، واستطاع أن يسجل عدة انتصارات على قوات الحكومة ، « وانتشر الطالبيون في البلاد ، وضرب أبو السرايا الدراهم بالكوفة » (٨) ، ولم يكن أصحابه يلقون عسكرياً للعباسيين إلا هزموه ، ولا يتوجهون إلى بلدة إلا دخلوها (٩) ، واستطاع أن يحتل البصرة وواسط (١٠) ، ووجه إلى مكة والمدينة من أخذهما (١١) ، واضطر الحسن بن سهل إلى الاستنجاد بالقائد العباسي المشهور هرثمة بن أعين الذي

(١) انظر الطبري ٩٧٦/٢/٣ - ٩٧٧ .

(٢) الطبري ٩٧٦/٢/٣ .

(٣) الطبري ٩٧٧/٢/٣ .

(٤) الطبري ٩٧٦/٢/٣ .

(٥) الطبري ٩٧٧/٢/٣ .

(٦) هو محمد بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (الطبري

٩٧٨/٢/٣ .

(٧) الطبري ٩٧٨/٢/٣ .

(٨) الطبري ٩٧٨/٢/٣ ، ٩٧٩ .

(٩) الطبري ٩٧٩/٢/٣ .

(١٠) الطبري ٩٧٩/٢/٣ .

(١١) الطبري ٩٨١/٢/٣ - ٩٨٤ .

أقبل بعد امتناع ، فدخل بغداد ، ثم نهياً للخروج إلى الكوفة مركز الثورة (١) ولم يكدهرثمة ينزل الميدان حتى بدأت الهزائم تلاحق أبا السرايا ومن معه (٢) . واضطر أبو السرايا إلى التحصن في الكوفة (٣) ، وفرغ ذلك الغلام الحدث من أحفاد الحسين إلى الانتقام ممن فيها من العباسيين ، فمضى يثب هو ومن معه من الطالبين على دور بني العباس ودور مواليهم وأتباعهم ، فينتهبونها ويخربونها ويخرجونهم منها بل من الكوفة كلها ، ويستخرجون الودائع التي كانت لهم عند الناس فيأخذونها (٤) . ثم يدور قتال على مقربة من الكوفة يسجل أبو السرايا في أوله نصراً ولكنه يهزم في نهايته . ويأخذ هرثمة في مكاتبة أهل الكوفة (٥) . وتبدو نذر الهزيمة النهائية في الجو لأبي السرايا . فلم تكد تدخل سنة مائتين حتى خرج وأمامه الغلام ومن معهما من الطالبين من الكوفة هارين إلى القادسية . ويدخل هرثمة الكوفة فيؤمن أهلها ، ولا يعرض لأحد منهم (٦) . ويستمر أبو السرايا ومن معه في الفرار حتى يقبض عليهم في جلولاء ، فيؤتى بهم إلى الحسن بن سهل في النهروان ، فيقتل أبو السرايا ويبيث بجسده إلى بغداد حيث يُصلب نصفين على الجسر ، في كل جانب نصف (٧) .

وهكذا كتب على هذه الثورة أن تخفق ، كما أخفقت أخواتها من قبل ، ولكن بعد أن أثبتت الكوفة أنها ما زالت مهد الثورة ووطنها الروحي ، وكأنما أبي الطائر الحبيس في قفص العباسيين إلا أن ينطلق انطلاقة أخيرة قبل أن نودعه عندما تأخذ شمس القرن الثاني للهجرة في المغيب .

(١) الطبري ٩٧٩/٢/٣ .

(٢) انظر الطبري ٩٨٠/٢/٣ ، ٩٨١ .

(٣) الطبري ٩٨١/٢/٣ .

(٤) الطبري ٩٨١/٢/٣ .

(٥) الطبري ٩٨٤/٢/٣ .

(٦) الطبري ٩٨٤/٢/٣ .

(٧) الطبري ٩٨٥/٢/٣ ، ٩٨٦ .

شخصية الكوفة السياسية :

بعد هذا الاستعراض الطويل لحياة الكوفة السياسية يجدر بنا أن نقف لنحاول أن نستجلى السمات الأساسية التي تتميز بها الشخصية السياسية لهذه المدينة .

من الواضح أن الجانب الأول من جوانب هذه الشخصية هو أن الكوفة مدينة عسكرية . وقد رأينا أنها أنشئت لتكون معسكراً ثابتاً للجيش الإسلامي المنطلق لفتح الأقاليم الشرقية من العالم القديم ، وأنها ظلت تؤدي هذه المهمة العسكرية بعد ذلك طوال عصر الفتوح . وقد صبغت هذه الحياة العسكرية شخصية الكوفة السياسية بلون من الكبرياء والتعالى : كبرياء الفاتح وتعالى المنتصر . ودفع ذلك أهلها إلى التمسك بحق المشاركة في الحياة السياسية العامة ، لأنهم آمنوا بأنهم قاموا بنصيب وافر في إقامة هذه الدولة الإسلامية المترامية الأطراف ، بل إنهم هم الذين أقاموها على أكتافهم وبدمائهم ، فمن حقهم أن يتدخلوا في شئونها السياسية ، وأن يقولوا كلمتهم فيها بكل قوة ، بل أن يفرضوا رأيهم على السياسيين ، ما داموا قد قاموا بواجبهم خير قيام ، وحققوا لهذه الدولة ما تبتغيه منهم في قوة وإخلاص . وهم من أجل لم يكتفوا بترددون في أن يسلوا سيوفهم في وجه السلطان إذا ما رأوا فيه مالا يرضيهم .

في ضوء هذه الفكرة نستطيع أن نفسر كثيراً من جوانب الحياة السياسية في الكوفة ، فبهم الذين سلوا سيوفهم في وجه عثمان عندما رأوا منه انحرافاً عن المثل الذي خاضوا غمار الحروب من أجله . ثم سلوا سيوفهم بعد ذلك في وجه الأمويين عندما رأوا أنهم اغتصبوا الخلافة بغير حق من صاحبها الشرعي ، الذي كانوا يتظنون إليه على أنه زعيمهم ، وبطل

استقلالهم السياسى الذى تركز حوله آمالهم . واستمرت سيوفهم مسلولة فى وجه الأمويين طوال مدة حكمهم ، على الرغم مما لا قوه منهم بسبب ذلك من التعذيب والاضطهاد ، لأنهم رأوا أن هذه الدولة التى بذلوا دماءهم فى سبيل إقامتها قد أفلت زمامها من أيديهم ، وتولى أمرها أعداؤهم الألداء ، الذين سفكوا دماء زعمائهم وأئمتهم ظلما وبهتاناً . ثم سلوا سيوفهم أخيراً فى وجه العباسيين ، على الرغم من أنهم ساعدوهم فى أول الأمر مساعدة فعالة ، وذلك لأنهم رأوا آمالهم فى هذه الدولة الجديدة تتساقط كما تتساقط أوراق الشجر فى الخريف .

وفى ضوء هذه الفكرة أيضاً نستطيع أن نفسر موقف أهل الكوفة من ولايتهم . فقد كان أهل الكوفة دائمي التبرم بولاتهم والتمرد عليهم والشكوى منهم ، فلا يكاد وال يتولى أمرهم حتى يبدأ طعنهم عليه ومطالبتهم الخليفة بعزله وتولية آخر مكانه (١) ، حتى لقد طعنوا فى بعض ولايتهم من الصحابة الأجلاء ، لا فرق عندهم فى ذلك بين صحابى وغير صحابى ، بل لقد بلغ الأمر ببعضهم إلى درجة الطعن فى سعد بن أبى وقاص مؤسس مدينتهم وباعثها إلى الوجود (٢) . ولم يكد عمر يولى عمار بن ياسر أمر الكوفة بعد سعد حتى شكوا أهل الكوفة عماراً أيضاً (٣) ، بل لقد سبوه (٤) ، وطعنوا فيه ونزوا به — على حد تعبير رواة الطبرى (٥) . وأراد عمر أن يترك لهم حرية اختيار أميرهم ، فاخترأوا أبا موسى الأشعرى ، ولكنه لم يكد يتولى أمرهم حتى طعنوا فيه أيضاً ، وقالوا : لا حاجة لنا فى

(١) انظر ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٨٤ . وانظر أيضاً ابن عبد ربه :

المقد الفريد ٢٤٩/٦ . وأيضاً Wellhausen: The Arab Kingdom, p, 195

وأيضاً Zettersteen: The Ency. of Islam, art. (al-Kufa)

(٢) انظر الطبرى ١/٥/٢٦٠٥ - ٢٦٠٨ ، والبلاذرى : فتوح البلدان / ٢٧٨ .

وابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٨٤ ، وابن عبد ربه : المقد الفريد ٢٤٩/٦ .

(٣) انظر المصادر السابقة : الطبرى ١/٥/٢٦٤٥ ، والبلاذرى ٢٧٩/٢٧٩ ، وابن الفقيه ١٨٤ ،

وابن عبد ربه ٢٤٩/٦ .

(٤) انظر الطبرى ١/٥/٢٦٧٢ .

(٥) انظر الطبرى ١/٥/٢٦٧٦ .

أبي موسى (١) ، فعزله عمر وفي نفسه مرارة من أهل الكوفة الذين أعضله أمرهم ، وهي مرارة عبر عنها ذلك التعبير الذي يفيض بالشكوى اليائسة حين سأله المغيرة بن شعبة ، وقد رآه نائماً في المسجد : « ما فعلت هذا يا أمير المؤمنين إلا من عظيم ، فهل نأبك من نائب ؟ » فقال عمر : « وأى نائب أعظم من مائة ألف لا يرضون عن أمير ولا يرضى عنهم أمير ؟ » (٢) ، ومن قبل هذا حار عمر في أمرهم حيرة صورها تصويراً مرا في عبارته المشهورة : « من عذيري من أهل الكوفة ؟ إن استعملت عليهم القوى فجروه ، وإن وليت عليهم الضعيف حقروه » (٣) .

وقد استمر هذا شأن الكوفة بعد عمر . فلم يكد عثمان يتولى الخلافة حتى شكوا أهل الكوفة المغيرة بن شعبة (٤) آخر وال عليها من قبل عمر ، فعزله عثمان ، وولى مكانه سعد بن أبي وقاص (٥) ، ثم عاد فعزل سعدا وولى الوليد بن عقبة (٦) . وعلى الرغم من أن الوليد بن عقبة « كان أحب الناس في الناس ، وأرفقهم بهم » فكان بذلك خمس سنين وليس على داره باب « (٧) ، فإن أهل الكوفة - كشأنهم دائماً - أخذوا يطعنون فيه ويشهرون عليه ، ويكيدون له ، حتى اضطر عثمان في النهاية إلى عزله ، وتولية سعيد بن العاص مكانه (٨) . ولم يكن سعيد أسعد حظاً من سلفه ، فقد انتهى به الأمر بعد أربع سنين إلى النهاية التي انتهى إليها الوليد (٩) ، فقد انتهز بعض الكوفيين فرصة خروجه إلى عثمان واستخلافه نائباً عنه على

(١) انظر الطبري ٢٦٧٨/٥/١ .

(٢) الطبري ٢٦٧٩/٥/١ . وانظر في ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٨٤ رواية أخرى يقول فيها عمر « أعضل بي أهل الكوفة ، لا يرضون بأمر ولا يرضاهم أمير » .

(٣) البلاذري : فتوح البلدان / ٢٧٩ .

(٤) ابن الفقيه / ١٨٤ . وابن عبد ربه ٢٤٩/٦ .

(٥) الطبري ٢٨٠١/٥/١ .

(٦) الطبري ٢٨٠٢/٥/١ .

(٧) الطبري ٢٨١٣/٥/١ ، ٢٨٤٠ .

(٨) انظر الطبري ٢٨٤٠/٥/١ - ٢٨٥٠ . وابن الفقيه / ١٨٤ .

(٩) ابن الفقيه / ١٨٤ . وابن عبد ربه ٢٤٩/٦ .

الكوفة ، فوثبوا به ، وأجمعوا أمرهم على أن يحولوا بين سعيد وبين دخول الكوفة ، وأقسموا لا يدخلنها عليهم ما حملوا سيوفهم ، وأكرهوا عثمان على عزله ، واختاروا - مرة ثانية - ابا موسى الأشعري (١) .

ومن المعروف أن الفترة التي أعقبت ذلك كانت فترة اضطراب سياسي ، قتل فيها عثمان ، ثم اشتبك على مع معاوية ، ثم قتل على ، ثم تنازل الحسن عن الخلافة ، وتوالى الأحداث التي أسلفنا الحديث عنها في هذا الفصل . وفي خلال تلك الأحداث لم يغير الكوفيون مسلكهم من أمرائهم ، غاية ما في الأمر أنهم لم يصلوا إلى ما كانوا يصلون إليه في أيام عمر وعثمان ، لسبب بسيط ، وهو أن الأمويين وولاتهم كانوا ينظرون إلى أهل الكوفة على أنهم يمثلون حركة المعارضة ضدهم ، فعاملوهم معاملة قاسية ، وأخذوهم أخذا شديدا ، ولم يستمعوا إلى رغباتهم ، أو - بتعبير أدق - لم يجرؤ الكوفيون على التقدم بهذه الرغبات إليهم ، لأنهم كانوا يدركون أنها لن تجاب ، بل لن ينظر إليها على الإطلاق ، فقد مضى عهد الدالة التي كانت لهم على عمر وعثمان ، فقطع الكوفيون حبل الأمل من أن يجدوا عند الأمويين صدرا رحبا ، ووقفوا في وجههم يثرون عليهم ما تهيأت لهم الفرصة ، ويخضعون لهم ما أفلتت الفرصة منهم :

ولهذا لم تكد الدولة الأموية تنهار ، وتقوم على أنقاضها الدولة العباسية حتى عاد الكوفيون إلى سياستهم التقليدية القديمة ، ويحدثنا الطبري عن ابن عياش الكوفي ، الذي كان معاصرا للخليفة المنصور ، أنه قال « كان أهل الكوفة لا تزال الجماعة منهم قد طعنوا على عاملهم ، وتظلموا على أميرهم ، وتكلموا كلاما فيه طعن على سلطانهم ، فرُفع ذلك في الخبر ، فقال (أى الخليفة المنصور) للربيع : اخرج إلى من بالباب من أهل الكوفة فقل لهم : إن أمير المؤمنين يقول لكم : لئن اجتمع اثنان منكم في موضع لأحلقن رءوسهما ولحاهما ، ولأضربن ظهورهما ، فالزموا منازلكم واتقوا على أنفسكم » (٢) .

(١) انظر الطبري ١/٦/٢٩٣٤ ، ٢٩٣٥ .

(٢) الطبري ٣/١/٤١٣ .

وهكذا استطاع العباسيون أن يكبحوا جماح الكوفيين منذ هذا الوقت المبكر من دولتهم ، حتى لا يقفوا منهم ذلك الموقف الذى طالما شكاه منه عمر بن الخطاب صاحب الفكرة فى تأسيس مدينتهم .

* * *

والجانب الثانى من جوانب الشخصية الكوفية هو أن الكوفة مدينة شيعية ، بل هى الوطن الاول للشيعه . وقد رأينا من قبل كيف غرست شجرة التشيع فيها منذ أيام الفتنة الكبرى التى راح ضحيتها عثمان ، وكيف أخذت هذه الشجرة فى الثبات بعد ذلك ، منذ أن بويج على بالخلافة ، وكيف أخذت فى النمو مع تلك الفتن والحصومات التى دارت بين على وخصومه ، وكيف سمقت وطالت وتفرعت أغصانها على إثر مقتل الحسين .

هذه مسائل مقرررة ، وقد أسلفنا القول فى تفصيلها ، ولكن المسألة هى : إلى أى حد كان أهل الكوفة مخلصين لعقيدتهم الشيعية ؟ وإلى أى مدى كانت حياتهم العملية صدى صادقا لهذه العقيدة ؟

أما من الناحية النظرية فالأمر الذى لاشك فيه هو أن أهل الكوفة كانوا شيعة ، ربطوا حياتهم بعلى وبنيه ، وأقاموا مستقبلهم على أساس من هذه العقيدة ، وعرف الناس عنهم ذلك . ولكن المسألة من الناحية العملية فيها نظر ، كما يقال ، فلم تكن حياتهم العملية — فى حقيقة الأمر — صدى صادقا لهذه العقيدة النظرية التى آمنوا بها ، وإنما كانت حياة متقلبة متذبذبة ، لم ينصروا أحداً من أئمتهم بصورة عملية فعالة ، وإنما كانوا يبدون استعدادهم لنصرتهم ، حتى إذا ما جد الجدل تخلوا عنهم وخذلواهم . فعلوا هذا مع كل أئمتهم ، حتى مع على نفسه ، قالوا له بعد صفين : « سر بنا يا أمير المؤمنين حيث أحببت ، فنحن حزبك وأنصارك نعاذى من عاداك ، ونشايح من أناب إليك وإلى طاعتك ، فسر بنا إلى عدوك كائنا من كان ، فإنك لن تُؤتى من قلة ولا ضعف ، فإن قلوب شيعتك كقلب رجل واحد فى الاجتماع على نصرتك ، والجد فى جهاد عدوك ، فأبشر يا أمير المؤمنين بالنصر ،

واشخص إلى أى الفريقين أحببت ، فإننا شيعتك التى ترجو فى طاعتك
 وجهاد من خالفك صالح الثواب من الله ، وتخاف من الله فى خذلانك ،
 والمختلف عنك شديد الويال (١) . ولكنه حين خرج بهم بعد ذلك لقتال
 معاوية أقاموا معه أياما « ثم رجعوا يتسللون ويدخلون الكوفة ، ويتلذذون
 بنسائهم وأبنائهم ولذاتهم حتى تركوا عليا وما معه إلا نفر من وجوه الناس
 يسير ، وترك العسكر خاليا (٢) » والواقع أن أهل الكوفة - كما يقول
 قلهوزن - قد سرهم انتصارهم على الخوارج ، فلم تعد بهم رغبة فى قتال
 أهل الشام (٣) ، ولكن « من المؤكد - كما يقول قلهوزن أيضا - أن أهل
 الكوفة وقفوا معه بقلوبهم ، ولكنهم لم يقفوا معه بكل قواهم » (٤)

ولم يغير أهل الكوفة من هذه السياسة مع أبناء على من بعده : يمنونهم
 بالوقوف معهم ، ثم يتخلون عنهم فى اللحظات الحاسمة . فعلوا ذلك مع
 الحسن ، بايعوه بالخلافة من بعد أبيه ، ولكنه لم يلبث إلا قليلا « حتى طعن
 طعنة أشوته ، فازداد لهم بغضا ، وازداد منهم ذعرا » (٥) ، وحين خرج
 بهم إلى المدائن لقتال معاوية لم يكذب يصل إلى أسماعهم ما أشاعه الأمويون
 من قتل قائد جيش الحسن حتى نهبوا سرادق الحسن ، ونازعوه بساطا كان
 تحته ، بل فكر بعضهم فى أخذه أسيرا ، طمعا فى الغنى والشرف عند
 معاوية (٦) ، وصدق الحسن حين قال لهم بعد ذلك : « إنه سَخَى بنفسى
 عنكم ثلاث : قتلكم أبى ، وطعنكم إياى ، وانتهابكم متاعى (٧) » .
 ومن الغريب أنه لم يكذب يرا من جراحته ، ويخرج إلى مسجد الكوفة ليودعهم
 قبل رحيله إلى المدينة ، حتى جعلوا يبكون (٨) .

(١) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٢٣١/١ ، ٢٣٢ .

(٢) ابن قتيبة : المصدر السابق / ٢٣٨ .

(٣) The Arab Kingdom and its Fall. p. 86

(٤) Ibid., p. 99

(٥) الطبرى ٥/١/٢ .

(٦) انظر الطبرى ٢/١/٢ .

(٧) الطبرى ٣/١/٢ ، وأيضا / ٩ .

(٨) الطبرى ٩/١/٢ .

وفعلوا ذلك مع الحسين بعد الحسن ، أخذت رسلهم ورسائلهم تتوالى عليه بعد موت معاوية (١) ، حتى ليذكر المؤرخون أن رسائلهم إليه كانت تملأ خرجين (٢) ، يقولون له في إحداها : « إنه ليس علينا إمام ، فأقبل لعل الله يجمعنا بك على الحق » (٣) ويقولون له في ثانية : « إن الناس ينتظرونك ، ولا رأى لهم في غيرك ، فاعجل العجل » (٤) ، ويقولون له في ثالثة : « قد اخضر الجنب ، وأبنت الثمار ، وطمت الحمام ، فإذا شئت فاقدم على جند لك مجند » (٥) . وقد رأينا من قبل كيف خدع فيهم ، فأرسل إليهم ابن عمه مسلم بن عقيل ليستجلى له حقيقة موقفهم ، وقد استجاب الكوفيون لمسلم في حماسة عجيبة ، فبايعه منهم اثنا عشر ألفا (٦) ، وقيل ثمانية عشر ألفا (٧) ، بل تصل بهم بعض المصادر إلى ثلاثين ألفا (٨) ، ولكن لم يكد يتولى عبيد الله بن زياد أمر الكوفة حتى أخذت جموع الكوفيين الذين استجابوا لمسلم في حماسة عجيبة ينفضون من حوله في حماسة عجيبة أيضا ! « فجعلوا كلما أشرفوا على زقاق انسل منهم ناس (٩) » فما زالوا يتفرقون ويتصدعون حتى أمسى مسلم وما معه ثلاثون نفسا في المسجد ، فلما رأى أنه قد أمسى وليس معه إلا أولئك النفر خرج متوجها نحو أبواب كندة ، فما بلغ الأبواب ومعه منهم عشرة ، ثم خرج من الباب وإذا ليس معه إنسان ! والتفت فإذا هو لا يحس أحدا يدلّه على الطريق ، أو يدلّه على منزل ، أو يواسيه بنفسه إن عرض له علو ، فمضى على وجهه يتلدد في أزقة

(١) انظر الطبري ٢/١/٢٣٣ - ٢٣٥ .

(٢) الطبري ٢/١/٢٩٨ ، ٢٩٩ .

(٣) الطبري ٢/١/٢٣٤ .

(٤) الطبري ٢/١/٢٣٤ .

(٥) الطبري ٢/١/٢٣٥ .

(٦) الطبري ٢/١/٢٢٨ ، والمسعودي : مروج الذهب ٢/٦٨ .

(٧) المصدران السابقان : الطبري / ٢٦٤ . والمسعودي / ٦٨ .

(٨) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٢/٥ .

(٩) المصدر السابق ٢/٥ .

الكوفة لا يدري أين يذهب (١) . هذه هي الصورة التي رسمها المؤرخون لموقف أهل الكوفة من مسلم حين جد الحد ، آثرنا أن نقلها بنصها لأننا لا نجد أقوى منها دلالة على هذا الموقف العجيب . والنهاية بعد هذا معروفة فقد تناسى الكوفيون عهودهم للحسين ، وما بعثوه إليه من رسل ورسائل ، فلم يخرجوا للقاءه ، بل خرجت جموع منهم بأمر الوالي الأموي ليأسروه هو ومن معه (٢) ، والمضحك في الأمر ، بل المبكى ، أن سائر أهل الكوفة وقفوا على أحد تلاها يكون ويدعون الله أن يتزل على الحسين نصره (٣) . وقد صور مجمع بن عبد الله العائذي ، أحد الأربعة الذين خرجوا إلى الحسين ، موقف أهل الكوفة تصويرا دقيقا صادقا في قوله له : « أما أشرف الناس فقد أعظمت رشوتهم ، وملئت غرائرهم ، يستمال ودهم ، ويستخلص به نصيحتهم ، فهم ألب واحد عليك ، وأما سائر الناس بعد فإن أفئدتهم تهوى إليك ، وسيوفهم غدا مشهورة عليك » (٤) وصدق مجمع فقد كان جميع من حضر مقتل الحسين - كما يقول المسعودي - (٥) « من أهل الكوفة خاصة ، لم يحضرهم شامي » .

وكما وقف الكوفيون من الحسين هذا الموقف ، وقفوا مثله من خفيده

(١) انظر الطبري ٢/١/٢٥٨ . وانظر المسعودي : مروج الذهب ٢/٦٩ ، ٧٠ .
(٢) كان شعث بن ربیع ، شيخ الكوفة في ذلك الوقت ، يقول بعد ذلك :
« لا يعطى الله أهل هذا المصر خيراً أبداً ، ولا يسددهم لرشد . ألا تعجبون أنا قاتلنا مع علي بن أبي طالب ومع ابنه من بعده آل أبي سفيان خمس سنين ، ثم عدونا على ابنه ، وهو خير أهل الأرض ، فقاتله مع آل معاوية وابن سمية الزائفة ؟ ضلال يالك من ضلال !! » (الطبري ٢/١/٣٤٤ ، ٣٤٥) .

(٣) انظر الطبري ٢/١/٢٨٦ .

(٤) الطبري ٢/١/٣٠٣ .

(٥) مروج الذهب ٢/٧١ - ويؤيد هذا ما قاله سليمان بن صرد زعيم التوابين بعد ذلك : « إن قتلة الحسين هم أشرف الكوفة » (الطبري ٢/١/٥٥٦) ، وما قاله أحد التوابين ، عبد الله بن سعد بن نفيل من أن قتلة الحسين « كلهم بالكوفة » وأن منهم « رموس الأرباع وأشراف القبائل » (المصدر السابق / ٥٤١) ولهذا جعل المختار الثقفي من أهدافه أن يأخذ بشار الحسين الكوفيين ، فقتل منهم ، بعد أن نجحت حركته ، مائتين وثمانية وأربعين قتيلا في يوم واحد (المصدر نفسه ٢/٢/٦٦٠) .

زيد بن علي لقد قال الكوفيون له : « إن معك مائة ألف رجل من أهل الكوفة يضربون دونك بأسيا فهم » (١) وأحصى ديوانه منهم خمسة عشر ألفا بايعوه على النصر (٢) . ثم حين جد الجدد ، وحلت الليلة التي اتفقوا على الخروج فيها ، هبط العدد إلى مائتي رجل وثمانية عشر رجلا (٣) .

ووقفوا أيضا هذا الموقف مع عبد الله بن معاوية . قالوا له : « ادع إلى نفسك فبنو هاشم أولى بالأمر من بني مروان » (٤) وجاءوا إلى حيث كان يقيم فأخرجوه وأدخلوه القصر . وبايعوه . « وأقام بالكوفة أياما يبايعه الناس ، وأتته البيعة من المدائن وفم النيل . واجتمع إليه الناس » (٥) . ولكن حين جد الجدد ، وبلغ القتال ذروته . وخرج عبد الله بن عمر وإلى الأمويين على العراق لقتاله : نظر « فإذا الأرض بيضاء من أصحاب ابن معاوية » (٦) ، فقد غدر به قائد جنده الذي كان على اتفاق سابق مع ابن عمر ، فانهزم ، وانهزم الناس ، فلم يبق معه أحد (٧) .

هكذا كان الجانب العملي من عقيدة أهل الكوفة الشيعية ، وهكذا كانت تصرفاتهم مع أئمتهم موسومة كلها بطابع التقلب والتذبذب والتردد والتخاذل . ويروى لنا الطبري حديثا لداود بن علي ، ابن عم زيد بن علي ، يحدثه به ، ويلخص فيه هذا الجانب العملي من حياة أهل الكوفة ، وينصحه فيه بعدم الوثوق بهم : « يا ابن عم إن هؤلاء يغرونك من نفسك ، أليس قد خذلوا من كان أعز عليهم منك ، جدك علي بن أبي طالب حتى قتل ، والحسن من بعده ، بايعوه ثم وثبوا عليه فانتزعوا رداءه من عنقه ، وانتهبوا فسطاطه ، وجرحوه ؟ أوليس قد أخرجوا جدك الحسين ، وحلفوا له بأوكد

(١) انظر الطبري ١٦٧٧/٣/٢ .

(٢) الطبري ١٦٨٥/٣/٢ .

(٣) الطبري ١٧٠٢/٣/٢ ، ١٧٠٣ .

(٤) الطبري ١٨٨٠/٣/٢ .

(٥) انظر الطبري ١٨٨٣/٣/٢ .

(٦) الطبري ١٨٨٦/٣/٢ .

(٧) الطبري ١٨٨٠/٣/٢ . والأغانى ٧٤/١١ (بولاقي) . وانظر أيضا :

Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, pp. 384—385.

الآيمان ، ثم خذلوه وأسلموه ، ثم لم يرضوا بذلك حتى قتلوه ؟ (١) .
وليس من شك في أن داود بن علي كان يفهم نفسية أهل الكوفة
فهماً واقعياً صحيحاً لا أثر فيه للعاطفة الخداعة .

ولم يكن داود بن علي وحده الذي يرى هذا الرأي في أهل الكوفة ،
ولنما الظاهر أن هذا الرأي كان زائياً كثير غيره من المعاصرين له ، والسابقين
له أيضاً . فمع أن علي بن أبي طالب كان يحب الكوفة ، وينظر إلى الكوفيين
على أنهم أنصاره وأعوانه وجنده المخلصون ، فإنه ضاق بهم ذرعاً في أخريات
أيامه ، وأخذ يشكو منهم ويصفهم بأنهم « أسود روعة وثعالب روعة »
وأنهم ناس مجتمعة أبدانهم ، مختلفة أهواؤهم ، وأن من فاز بهم فاز بالسهم
الأخيب ، وأنه أصبح لا يطمع في نصرتهم ولا يصدق قولهم (٢) لأنهم
كما قال لهم في خطبة أخرى : « إن أهملتم خضتم ، وإن حوربتم خرتم ، وإن
اجتمع الناس على إمام طعنتم ، وإن جشتم إلى مشاقة نكصتم » (٣) .

وعندما اعتزم الحسين الخروج إلى الكوفة كثر حديث الناصحين له عن
هذا الجانب من شخصيتها السياسية (٤) ، وقد قال له الفرزدق الشاعر
حين قابله في الطريق إليها : « قلوب الناس معك ، وسيوفهم مع بني أمية (٥) »
وهي عبارة تصور طبيعة الشخصية الكوفية تصويراً قوياً ، وقد أيدتها
لأحداث التي وقعت بعد ذلك ، كما رأينا من قبل . وقد قال الحسين نفسه
في النهاية ، عندما اقترب من الكوفة وأدرك أن أهلها نقضوا عهدهم
وخلعوا بيعته من أعناقهم : « لعمري ما هي لكم بنكراً ، لقد فعلتموها
بأبي وأخي وابن عمي مسلم ، والمغرور من اغتر بكم » (٦) .

(١) الطبري ١٦٧٩/٣/٢ - ويقول ابن عبد ربه : العقد الفريد ٢٤٩/٦ « وما
نقم على أهل الكوفة أنهم أغدر الناس ، طعنوا الحسن بن علي ، وانهبوا عسكره ، وخذلوا
الحسين بن علي بعد أن استدعوه حتى قتل ... وخذلوا زيد بن علي » .

(٢) انظر خطبته فيهم بعد التهاون في ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٢٣٨/١ - ٢٤٥ .

(٣) انظر الطبري ١٦٨١/٢/٢ ، ١٦٨٢ .

(٤) انظر المسعودي : مروج الذهب ٦٨/٢ ، ٦٩ . والطبري ٢٧٢/١/٢ ،

٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ .

(٥) انظر الطبري ٢٧٧/١/٢ ، وانظر رواية أخرى في ٢٧٨ .

(٦) انظر الطبري ٣٠٠/١/٢ .

ولما أرادت سكيئة بنت الحسين الرحيل من الكوفة إلى المدينة بعد قتل زوجها مصعب بن الزبير حف بها أهل الكوفة ، وقالوا : أحسن الله صحابتك يا ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالت : لا جزاكم الله خيراً من قوم ، ولا أحسن الخلافة عليكم ، قتلتم أبي وجدى وأخى وعمى وزوجى ، أيتتموني صغيرة وأيتتموني كبيرة « (١) .

وقد كان من نتيجة سيطرة هذه الفكرة على الأذهان أن اشتهر أهل الكوفة عند القدماء والمحدثين بالغدر والنفاق ، ووصف الحجاج لهم بذلك مشهور معروف ، فهم عنده أهل الشقاق والنفاق ، ومساوئ الأخلاق ، وبنو اللكيعة ، وعبيد العصا ، وأولاد الإماء والفقع بالقرقر (٢) . ومن قبل الحجاج وصفهم المختار - وهو الخبير بنفسيتهم - لابن الزبير حين سأله عنهم بأنهم « لسلطانهم فى العلانية أولياء ، وفى السر أعداء » ، وعلق ابن الزبير على هذا بأن « هذه صفة عبيد سوء ، إذا رأوا أربابهم خدموهم وأطاعوهم ، فإذا غابوا عنهم شتموهم ولعنوهم » (٣) . ومن بعد المختار وصفهم عبد الله بن حسن لابن عمه زيد بن على حين اعترم الخروج بالكوفة بأنهم « نفخ العلانية ، خور السريرة ، هرج فى الرخاء ، جزع فى اللقاء . تقدمهم ألسنتهم ، ولا تشايهم قلوبهم » (٤) . واستقرت الفكرة فى أذهان الباحثين المحدثين ، فقلهوزن يرى أنهم متقلبون مترددون (٥) ، وأنهم لم يألّفوا النظام أو الطاعة ، وأن الإخلاص السياسى والعسكرى لم يكن معروفاً لهم على الإطلاق (٦) ، وثان قلوطن يرى أن إخلاصهم لآل البيت لم يكن بريئاً من جهات كثيرة (٧) ، وأنهم كانوا متقلبين مجبولين على الشقاق

(١) ابن عبد ربه : العقد الفريد ٦/ ٢٥٠ .

(٢) انظر خطبته هذه فى الجاحظ : البيان والتبيين ٢/ ١٣٧ ، ١٣٨ ، وفى الطبرى

٨٦٨/٢/٢ .

(٣) انظر الطبرى ١/ ٢/ ٥٢٥ .

(٤) انظر الطبرى ٢/ ٣/ ١٦٨١ .

(٥) The Arab Kingdom and its Fall, p. 117

(٦) Ibid., p. 195

(٧) السيادة العربية / ٧٤ .

والنفاق (١) . وزترشتين يرى أن من صفاتهم المميزة البارزة الهوائية والنقلب ونقص الثقة بأنفسهم (٢) .

ولاذن فما الحكم الذى نستطيع أن نصدره على الشخصية الكوفية من حيث اتصالها بالعقيدة الشيعية ؟

لقد كان من الممكن أن تؤثر الراحة فنذهب مع القدماء والمحدثين إلى أنهم كانوا أهل غدر ونفاق وتقلب وهوائية ، ولكننا - فى الواقع - نشعر بشيء كبير من التردد فى قبول هذا الحكم عليهم ، وهو تردد يجعلنا نرى فى هذه الراحة - لو أثرناها - لوناً من التعب .

لقد قلنا منذ قليل إن أهل الكوفة - من الناحية النظرية - كانوا شيعة ، لا شك فى ذلك ، ولأنهم ربطوا حياتهم بعلى وبنيه ، وأقاموا مستقبلهم على أساس من هذه العقيدة الشيعية ، ولا يمكن أبداً أن يتسرب إلينا الشك فى أنهم كانوا مؤمنين بهذه العقيدة إيماناً ملاً عليهم نفوسهم ، ولكنهم - من الناحية العملية - لم يستطيعوا أن يضعوا عقيدتهم النظرية موضع التنفيذ ، وإنما ظلوا يدورون فى دائرة نظرية لا تنتهى بهم إلى وضع عملي ثابت مستقر ، وإنما تنتهى بهم دائماً إلى حيث بدءوا : يسخطون على الوضع السياسى القائم ويتمنون تغييره ، ويتمنون أن يتولاه أحد أبناء على ، ويمعنون فى التفاوض ، ويبالغون فى الأمانى ، حتى إذا ما جد الجدد صدمهم الواقع المر الذى كان دائماً ضدهم ، فأعادهم إلى حيث بدءوا ليدوروا دورتهم السابقة : يسخطون ويتمنون ، ويبالغون فى الأمانى ، ثم يصدمون بالواقع ، وهكذا تدور بهم الحياة . ولكن هذا كله لم يكن عن غدر أو تقلب أو هوائية ، وإنما كان بسبب تلك الظروف السياسية التى كانوا يمرون بها ، وهى ظروف كانت تجعل واقع الحياة أمامهم واقعا مرا تجري الرياح فيه دائماً بما لا تشتهى السفن ، كما يقول المتنبي شاعرهم العظيم .

لقد عاش أهل الكوفة - على الأقل طوال الفترة التى ندرسها -

(١) السيادة العربية / ٧٥ .

(٢) The Ency. of Islam. art. «al-Kufa»

تحت نيران حكم يوشك أن يكون « دكتاتوريا » . فقد كانت الدولة تنظر إليهم على أنهم الحزب المعارض لسياستها ، الخارج على نظامها السياسى . وظلوا كذلك طوال العصر الأموى ، وفترة كبيرة من صدر الدولة العباسية . وقد رأينا كيف كانت الدولة الأموية تعاملهم بمتهى القسوة والعنف ، وكيف رمتهم بأقسى ولائها ، وأعنفهم ، وأمرهم عودا ، وأصلبهم مكسرا ، لأنهم – فى رأيها – طالما أوضاعوا فى الفتن ، واضطجعوا فى مراقد الضلال ، وكيف اتخذت معهم سياسة « انتضاء السيف » حتى تقيم أودهم وتذل صعبهم . ورأينا أيضا كيف كان العباسيون ينظرون إليهم نظرة ملؤها الشك والريبة ، وكيف وضعوا مدينتهم تحت رقابة عسكرية صارمة ، أثارت فى نفوسهم الفزع ، وملأت قلوبهم بالرعب . ومن هنا كانت حياة أهل الكوفة السياسية حياة ضيقة ، كمت فيها أفواههم ، وقيدت أيديهم ، فلم يعودوا يتنفسون إلا بصعوبة ومشقة ، فلم يكن من اليسير عليهم – وهم تحت نيران هذا الحكم الدكتاتورى – أن يفعلوا شيئا عمليا من أجل عقيدتهم النظرية ، أو أن يضعوا هذه العقيدة موضع التنفيذ .

وقد اتبعت الدولة الأموية مع أهل الكوفة تلك السياسة المعروفة فى عصرنا الحديث بسياسة « فرَّق تَسُد » ، فاستطاعت أن تستميل إليها طبقة الأشراف ، أو الطبقة الارستقراطية عن طريق الرشوة بالمال ، والإغراء بالجاه والنفوذ ، فأغدقت عليهم المال والأمانى ، واستطاعت أن تشتري ضمائرهم ، وأن تضمن تأييدهم لها ، أو – على الأقل – عدم معارضتهم ، وقد رأينا – منذ قليل – أن مُجَمَّع بن عبد الله العائذى أشار إلى هذا فى حديثه إلى الحسين حيث قال : « أما أشراف الناس فقد أعظمت رشوتهم ، وملئت غرائرهم ، يُستمال ودهم ، ويُستخلص به نصيحتهم » . هكذا وضعت الدولة الأموية « قيود الذهب » فى أيدي هؤلاء الأشراف ، واستطاعت بذلك أن تحدث هذه الفارقة وهذا الانقسام فى المجتمع الكوفى .

أما سائر أفراد الشعب الكوفى فقد وضعت فى أيديهم « قيود الحديد » وشهرت فى وجعهم سيوفها ، وصبت عليهم سياط عذابها ، وقتلّت

اطغارهم ، ونزعت أنيابهم ، مستعينة بتلك المجموعة من شياطينها أمثال زياد والحجاج وعبيد الله بن زياد ويوسف بن عمر ، فتركهم لا حول لهم ولا قوة . وإذا كانت غرائر الأشراف قد ملئت مالا - كما يقول مجمع - فإن سرائر الشعب قد ملئت خوفا وفزعا ورعبا . وبين أيدينا وثيقة كبيرة الأهمية تؤيدنا فيما نذهب إليه ، وهي رسالة بعث بها الخليفة هشام بن عبد الملك إلى واليه على الكوفة يوسف بن عمر في أمر زيد بن علي ، يرسم له فيها السياسة المثلى لمعاملة أهل الكوفة ، فينصحه بأن يفرق في المعاملة بين الأشراف والأوساط والرعايا : أما الأشراف فليدعهم إليه وليستملهم إلى جانبه بكل الوسائل الممكنة ، وأما الرعايا فليبادهم بالوعيد ، وليعضضهم بسوطه ، وليجرد فيهم سيفه ، ثم يقول له « وأخف الأشراف قبل الأوساط ، والأوساط قبل السفلة (١) » . وليس من اليسير أن نتصور الشعب الكوفي تحت نيران هذا « الحكم الدكتاتوري » يستطيع أن يقوم بعمل إيجابي مضمون العواقب . ومن هنا كان الشعب الكوفي يحاول دائما ألا يدع أية فرصة تسنح له للقيام بهذا الدور الإيجابي دون أن يشارك فيها ، أو - على الأقل - دون أن يفكر في المشاركة فيها . ولهذا نراهم يشاركون مشاركة إيجابية فعالة في ثورة المختار ، وثورة ابن الأشعث . أما حين تكون هذه الفرصة ضيقة ميثوسا منها ، أو حين تكون الظروف السياسية من القسوة بحيث تعجزهم عن العمل ، فقد كانوا يكتفون بالمشاركة الوجدانية العاطفية دون أن يجرؤوا على القيام بعمل إيجابي ، ولم يكن هذا بطبيعة الحال يمنعهم من التفكير في القيام بهذا العمل الإيجابي . ولكن حين يجد الجدل ، ويرون أن التيار قد انقلب ضدهم ، والسفينة قد أصبحت مهددة بالغرق ، فإنهم كانوا يمدون أشرعتها للريح لتعود أدراجها إلى شاطئ النجاة ، مؤثرة السلامة على الانتحار ، وهذا هو الذي فهمه القدماء والمحدثون على أنه غدر ونفاق وهوائية ، وهو عندي ليس أكثر من فقدان روح التضحية والقداية في نفوس الشعب الكوفي . يؤيد هذا بصورة قاطعة موقفهم من

(١) انظر هذه الوثيقة المهمة في الطبرى ٢/٣/١٦٨٢ - ١٦٨٥ .

الحسين ، فقد انضمت جموعهم — كما رأينا — إلى مسلم بن عقيل بصورة جارية ، ثم عادت فانقطعت عنه بصورة عجيبة ، وفهم الناس هذا على أنه غدر منهم ، ولكن لو كشفنا الستار عن حقيقة الموقف السياسي في الكوفة في ذلك الوقت ، وسلطنا على المسرح هذه الأضواء التي أوقدناها في جوانب الشخصية الكوفية ، لاتضح لنا أن جموع الكوفيين لم تنضم إلى مسلم بهذه الصورة الحارفة إلا لأن والى الكوفة في ذلك الوقت ، وهو النعمان بن بشير ، كان والياً ضعيفاً ، فقد كان — كما رأينا من قبل — حليماً ناسكاً يحب العافية ، فظن الكوفيون أن الفرصة قد حانت لإعادة الأمر إلى آل البيت ، ولكن حين عزّل يزيد النعمان بن بشير عن الكوفة ، وولى مكانه شيطاناً من شياطين بني أمية ، عبيد الله بن زياد ، أدرك الكوفيون أن الفرصة أفلتت منهم ، وأن العاقبة لم تعد مضمونة ، فأخذت جموعهم تنفض من حول مسلم ، ولم يخرجوا للقاء الحسين كما وعدوه ، وإنما وقفوا على التل ليكون .

وزاد من اتجاه الشخصية الكوفية هذا الاتجاه أن أهل الكوفة كانوا — فيما يبدو — يفتقدون زعيماً قوياً يأخذ بأيديهم إلى النصر المحقق ، ولا يوردهم موارد التهلكة ، وقد قال أحدهم للمختار حين سأله عن الناس بالكوفة : « هم كغنم ضل راعيها » (١) ولهذا نلاحظ أن أهل الكوفة حين كانوا يجدون هذا الزعيم المفتقد لا يترددون في الانضمام إليه ، والعمل معه عملاً إيجابياً . فعلوا ذلك مع المختار ، وفعلوه مع ابن الأشعث . وقد عرف فيهم المختار هذه الناحية فاستغلها ، فقد قال رداً على الرجل الذي وصفهم له بأنهم كغنم ضل راعيها : « أنا الذي أحسن رعايتها ، وأبلغ نهايتها » (٢) . والذي يبدو أن أهل الكوفة لم يجدوا في أبناء عليّ راعياً يحسن رعايتهم ويبلغ نهايتهم ، أو لعل الأدق أن نقول إن أبناء علي لم يستطيعوا أن يكونوا رعاة يحسنون السياسة ، ويدبرون لها ، حتى يضمنوا لهم ولأنصارهم النصر المحقق وإنما كانوا — في مجموعهم — كعلي بن أبي طالب رجال دين ، شجعاناً ، أبطالاً ، يجيدون فنون القتال ، ولكنهم لا يجيدون فنون السياسة ، فكانت

(١) الطبري ٥٣١/١/٢ ، ٥٣٢ .

(٢) الطبري ٥٣٢/١/٢ .

ثوراتهم التي أشعلوها ضد الأمويين أشبه ما تكون بمغامرات الفدائيين الانتحارية .

* * *

والجانب الثالث من جوانب الشخصية الكوفية هو أن الكوفة مدينة الثورة . وقد رأينا كيف بدأت مراحل الثورة في الغليان منذ أن قامت الدولة الأموية ، وكيف أن هذه المراحل لم تكف عن غليانها طوال العصر الأموي ، وكيف أنها لم تكن تهدأ إلا ليشند غليانها مرة أخرى ، وذلك لأن الحذوة المشتعلة تحت هذه المراحل لم تنخب على الإطلاق ، وإنما كانت تكمن تحت الرماد ، حتى إذا ما عصفت الريح تكشف هذا الرماد ، وتوقدت الحذوة ، وأخذت المراحل في الغليان .

ومر بنا أن هذه الثورات كانت موجهة ضد الحكم الأموي الذي كان ينظر إليه أهل الكوفة على أنه حكم غير شرعي ، توصل إليه أصحابه لا عن طريق الحق ، وإنما ظلما واغتصابا من أصحابه الشرعيين ، وكانت هذه الثورات في مجموعها تهدف إلى إعادة الحكم إلى أصحابه الشرعيين وهم في نظر أهل الكوفة آل البيت من أبناء علي ، وإن كنا نلاحظ أن بعض هذه الثورات اشتعلت بسبب عسف الولاة الأمويين أحيانا ، وبسبب إرهاب الحكومة للشعب بما كانت تفرضه عليه من ضرائب باهظة أحيانا أخرى ، وقد مر بنا ذلك الدور الخطير الذي قام به الموالي في هذه الثورات ، محاولين بذلك أن يتخلصوا من اضطهاد الأمويين لهم سواء من الناحية الاجتماعية أو من الناحية الاقتصادية .

ولكن هذه الثورات كانت تشترك جميعا في أنها أخذت صورة صراع بين أهل الكوفة وأهل الشام ، أو - بتعبير آخر - بين خلفاء المناذرة وخلفاء الغساسنة ، فقد كانت صورة الصراع القديم بين المناذرة والغساسنة مازال ماثلة في الأذهان ، وكأنما كان أهل الكوفة وأهل الشام يرون أن هذا الصراع الجديد امتداد لما كان بينهم من صراع قديم .

وعلى الرغم من هذا كله فإن هذه الثورات جميعا لم تحقق أهدافها

البعيدة التي كانت تركز في ضرورة قلب نظام الحكم الأموي . ومن الواضح أننا نستطيع أن نرد ذلك إلى ما سبق أن قررناه من أن الظروف السياسية التي كان أهل الكوفة يمرون بها كانت كلها ضدهم ، وأنهم كانوا يحكمون حكما دكتاتوريا صارما لم يهيء لهم الظروف الملائمة ليقوموا بعمل إيجابي في نصرة كثير من زعمائهم ، وأن الولاة الذين عيّنهم الحكومة عليهم كانوا - في مجموعهم - من طراز خاص يمتاز بالقسوة والعنف والصرامة ، لا يبالون بشيء في سبيل إعادة النظام إلى هذه المنطقة المضطربة النائرة من مناطق الدولة الإسلامية . وقد استطاع هؤلاء الولاة فعلا أن يقضوا على كل مقاومة عملية قام بها أهل الكوفة .

ورأينا بعد ذلك أن الانقلاب العباسي - على الرغم من أنه حقق لأهل الكوفة أهدافهم حين قلب نظام الحكم الأموي - لم يحقق للكوفة انسجامها السياسي المنتظر مع الحكومة العباسية ، وإنما عاد أهل الكوفة - بعد فترة قصيرة - إلى سخطهم القديم على الدولة الجديدة ، وذلك لأن الحكم العباسي لم يكن أقل جورا وعسفا من الحكم الأموي . ولكن الكوفة لم تعد إلى ما كانت عليه أثناء العصر الأموي من الثورة الدائمة المتصلة ، وإنما كانت - كما قلنا - أشبه شيء بالطائر الحبيس ، وذلك لأن الحكومة العباسية وضعت الكوفة تحت رقابة صارمة ، وفرضت عليها نوعا من « الحكم العرفي » حال بين الطائر الحبيس وبين الانطلاق ، ولكن الكوفة ظلت - على الرغم من ذلك - « وطن الثورة الروحي » الذي تهوى إليه أفئدة الثائرين في أقطار الدولة العباسية المختلفة .

ومن الواضح أن هذا الجانب الثوري من جوانب الشخصية الكوفية كان نتيجة طبيعية للجانبين السابقين : الجانب العسكري ، والجانب الشيعي . فلم تكن هذه المدينة العسكرية التي طُبِعَت شخصيتها باللون العسكري ، والتي آمن أهلها بأنهم أصحاب هذه الدولة الإسلامية العريضة الذين شاركوا في بنائها ، بل الذين شاركوا المشاركة الأساسية في بنائها ، بالمدينة التي يرضى أهلها بأن تكون أمور هذه الدولة في غير أيدي أصحابها الشرعيين ، وهم -

عندهم - آل البيت من أبناء على الذين كانوا يدينون لهم بالطاعة ، وتنطوى
نفوسهم لهم على حب عميق ، وإن تكن الظروف السياسية التي كانوا يمرون
بها قد حالت بينهم وبين إظهار هذه الطاعة وهذا الحب في صورة عملية ،
تؤتي ثمرتها المرجوة ، وهي إعادة الحكم إلى أصحابه الشرعيين .

الفصل الثاني

الحياة الاجتماعية

- (١) تكوين الكوفة الاجتماعي .
- (٢) طبقات الكوفة الاجتماعية .
- (٣) شخصية الكوفة الاجتماعية .

تكوين الكوفة الاجتماعى :

حين تأخذ فى دراسة الحياة الاجتماعية فى الكوفة فإن أول ما يجب أن نقف عنده هو تلك الأجناس التى شاركت فى تكوينها الاجتماعى .

ما العناصر التى شاركت فى التكوين الاجتماعى للكوفة ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب منا أن نضع بين يديه حقيقتين : إحداهما تاريخية ، والأخرى جغرافية ، لتبين فى ضوءهما معالم الطريق الذى نسلكه .

أما الأولى فهى أن هذه المدينة قد أنشئت لإنشاء ، ولم يتر لها الجيش العربى - حين نزل تلك المنطقة التى أسست فيها - مدينة عامرة أهلة بالسكان ، كما كانت الحال حين نزل مدن الشام أو فارس أو مصر ، وإنما نزل منطقة رملية مستديرة تحالط الحصباء ومالها الحمر ، ومنها اشتقت اسمها فى بعض الآراء (١) . أما تلك الرواية التى تذهب إليها الأخبار الفارسية من أن هذه المنطقة كانت بها مدينة قديمة بناها الملك الفارسى القديم « هوشنك بيشداد الملك » وهو ملك يتردد ذكره فى الأساطير الفارسية القديمة (٢) ، وأن هذه المدينة كانت قد خربت مع الزمان ، حتى جاء سعد بن أبى وقاص ، فقام بتجديدها ، وأنشأ على أطلالها الكوفة ، فإنها رواية لا يعلق عليها الباحثون المحدثون أهمية كبيرة (٣) ، وإنما كل ما يمكن أن نقبله هو تلك الرواية التى يذكرها المؤرخون

(١) ياقوت : معجم البلدان ٢٩٦/٧ . والطبرى ٢٤٢٠/٥/١ ، وأيضاً / ٢٤٨٣ وانظر أيضاً القاموس المحيط - مادة (الكوفة) .

(٢) انظر الأساطير التى تدور حول هذا الملك القديم فى : الطبرى ١/١ / ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٧٠ - ١٧٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ويذكر اسمه أحياناً « أوشهنيج » وأحياناً « أوشهتيق »

(٣) Zetterstéen: The Eney. of Islam, art. "al-Kufa"

العرب وهى أن هذه المنطقة كانت بها — عندما نزلها رواد الجيش العربى —
ثلاثة أديرة: دير حرقة ، ودير أم عمرو ، ودير سلسلة ، وخصاص خلال
ذلك (١) .

والذى نريد أن نصل إليه من هذه الحقيقة التاريخية هو أن العرب
حين نزلوا هذه المنطقة ليؤسسوا فيها مدينتهم أو — بتعبير أدق — معسكرهم ،
إنما نزلوا منطقة عذراء غير مأهولة بالسكان . فكانوا هم العنصر المؤسس لهذه
المدينة ، والجنس الأول فى تكوينها ، ولم يكونوا عنصراً وافداً ، أو جنساً
ثانياً ، كما كانت الحال فى مدن الشام وفارس ومصر .

وأما الحقيقة الأخرى فهى أن الكوفة قامت على حدود العراق ، على بعد
بضعة أميال شمالى الحيرة (٢) ، ذلك الثغر من ثغور البادية الذى كان معسكراً
ثابتاً للرؤساء اللخمين تحت السيطرة الفارسية (٣) ، فى منطقة يذكر عنها
المؤرخون أنها كانت محطة للقوافل التجارية ، ومركزاً للتبادل التجارى بين
عمال الفرس من ناحية ، وبين كبار أصحاب الإبل من البدو من ناحية
أخرى (٤) . فمن الطبيعى أن تكون هذه المدينة الناشئة التى قامت بين البادية
العربية والمدن الفارسية مركزاً نشطاً تلتقى فيه التيارات الفارسية المتحضرة
الوافدة من المدن الفارسية بالتيارات العربية البدوية الخارجة من أعماق
الصحراء ، وخصوصاً أن طبيعة المهمة التى أنشئت الكوفة من أجلها ، وهى
مهمة عسكرية — كما رأينا من قبل — تقتضى أن تزداد هذه التيارات المتعارضة
المتدافعة نشاطاً وقوة ، بحكم ما يتصل بهذه المهمة من اشتباكات ومصادمات ،
وما يترتب عليها من سبي وأسر ، ثم ما ينتهى إليه الأمر فى النهاية من صلوات
الحلف والمصاهرة ونحو ذلك .

والذى نريد أن نصل إليه من هذه الحقيقة الجغرافية هو أن هؤلاء العرب

(١) الطبرى ١/٥/٢٤٨٣ ، ٢٤٨٤ . وابن الأثير ٢/٤١١ .

(٢) هل بعد ثلاثة أميال عربية (The Ency. of Islam, art. al-Hira)

أو على بعد أربعة (Creswell: Early Muslim Architecture, I, 401)

(٣) Fr. Buhl: The Ency. of Islam, art. "al-Hira"

(٤) ماسينيون : خطط الكوفة / ٦ .

الذين كانوا العنصر المؤسس لهذه المدينة ، والجنس الأول في تكوينها ، لم يكونوا بمعزل عن هذه التيارات الفارسية الوافدة عليهم من المدن الفارسية .

ومعنى هذا أن هناك عنصرين أساسيين اشتركا في التكوين الجنسى للكوفة : العنصر العربى المؤسس ، والعنصر الفارسى الوافد .

وهنا نصل إلى سؤال آخر : ما طبيعة هذا العنصر العربى الذى قام بتأسيس الكوفة ؟

من الواضح أن هذا العنصر لم يكن فى أول الأمر سوى ذلك الجيش العربى الذى انطلق من أرجاء الصحراء العربية إلى العراق وفارس . ونحن لا نقصد بالطبع طبقة الرجال المقاتلين فحسب ، وإنما نقصد هذه الطبقة ومن كان معها من نساء وذرارى ، فقد كان الجيش العربى فى فتوح السواد يضم إلى الرجال المقاتلين نساءهم وذراريهم أيضا (١) . وكان هذا الجيش مؤلفاً من قبائل متعددة ، فقد كان عمرأمر سعد بن أبى وقاص حين بعثه إلى فارس « ألا يمر بماء من المياه بذى قوة ونجدة ورئاسة إلا أشخصه ، فإن أبى انتخبه (٢) » وقد رأينا فى التمهيد أن الجيش العربى الذى نزل الكوفة كان يضم قبائل بعضها يبنى ، وبعضها نزارى ، ولكن الشئ الذى يقرره المؤرخون هو أن الكتلة اليمنية كانت أكثر عدداً من الكتلة النزارية ، ويحدثنا الشعبى أن أهل اليمن كانوا اثني عشر ألفاً ، وأن نزاراً كانت ثمانية آلاف (٣) ، ويذكر زترشتين أن عرب الكوفة كانوا من قبائل متعددة ، وبخاصة من بدو الجزيرة الجنوبية (٤) ويلاحظ قلهوزن أن القبائل اليمنية المشهورة : مذحج وهمدان وكندة هى التى

(١) الطبرى ٢٢١٨/٤/١ ، وأيضاً ٢٣٦٢/٥/١ ، ٢٣٦٣ . وياقوت : معجم البلدان ٢٩٧/٧ . وجرى زيدان : تاريخ المدن الإسلامى ١٥٠/١ .

(٢) الطبرى ٢٢٦١/٥/١ .

(٣) البلاذرى : فتوح البلدان / ٢٧٦ . وياقوت : معجم البلدان ٢٩٧/٧ . ولاحظ عبارة الشعبى اليمنى فى المصدر الأول ٢٧٦ ، ٢٧٧ التى يقول فيها : « ألا ترى أنا أكثر أهل الكوفة » .

(٤) The Ency. of Islam , art. "al-Kufa" (٤)

كانت لها السادة والسيطرة في الكوفة (١) ، ويقدم لنا ماسينيون ثبوتا بالقبائل العربية التي نزلت الكوفة عند تأسيسها ، فيلاحظ أنها كانت تضم - إلى جانب القرشيين سكان الحجاز المتحضرين - عناصر شديدة البداوة من سكان الخيام وبيوت الشعر وأصحاب الإبل من بني دارم التميميين ، وجيرانهم اليمنيين القدماء من طيء ، وعناصر نصف رحالة من ربيعة وأسد من الغرب والشمال الغربي ، وبكر من الشرق والجنوب الشرقي ، وعبد القيس الذين جاءوا من هجر من الجنوب الشرقي ، ثم عناصر متحضرة من القبائل العربية الجنوبية الأصلية الذين نزحوا من اليمن وحضرموت ، وهؤلاء كانوا قسمين : عناصر نصف متحضرة من كندة وبجيلة ، وعناصر متحضرة تماما من سكان المدن والقرى اليمنية من مذحج وحمير وهمدان (٢) . ويرى أن هذه العناصر اليمنية المتحضرة من سكان جنوبي الجزيرة العربية أهل المدن والقرى كانوا سببا في تخضر العنصر العربي في الكوفة (٣) .

ولإذن نستطيع أن نقول إن هذا العنصر العربي الذي قام بتأسيس الكوفة كان مزيجا من عناصر يمنية وعناصر نزارية ، ولكن العناصر اليمنية كانت أكثر عددا وأكثر حضارة ، ومن هنا كان تأثيرها في حياة الكوفة أشد وأعمق .

على أنه يجب أن نلاحظ أن انتقال العرب إلى الكوفة لم يكن أمراً مفروضاً ، وإنما كان أمراً اختيارياً ، فقد ترك سعد لجنوده حرية الاختيار بين البقاء في المدائن أو الانتقال إلى الكوفة ، ويحفظ لنا الطبري كتاباً من سعد إلى عمر عقب نزوله الكوفة يقول فيه : « إني قد نزلت بكوفة منزلاً بين الحيرة والفرات ، برياً بحرياً ، ينبت الحلى والنصي ، وخيرت المسلمين بالمدائن ، فمن أعجبه المقام فيها تركته فيها كالمسلحة (٤) .

(١) The Arab Kingdom and its Fall, p. 398

وانظر في الطبري ٨١٤/٢/٢ قول عبد الملك بن مروان بعد دخوله الكوفة عندما جاءته مذحج وهمدان : « ما أرى لأحد مع هؤلاء بالكوفة شيئاً » .

(٢) انظر خطط الكوفة / ١٢ ، ١٣ .

(٣) خطط الكوفة / ١٣ .

(٤) الطبري ٢٤٨٦/٥/١ ، ٢٤٨٧ .

وإلى جانب هؤلاء العرب المسلمين الذين نزلوا الكوفة ، وشاركوا في تكوينها الاجتماعي ، وجدت عناصر أخرى عربية ولكنها نصرانية . وكانت هذه العناصر العربية النصرانية تتألف من مجموعتين : نصارى تغلب ، ونصارى نجران .

أما نصارى تغلب فقد نزلوا الكوفة منذ وقت مبكر ، وعلى وجه التحديد نزلوها مع سعد عند اختطاطها . ومن المعروف أن هذه القبيلة العربية النصرانية التي كانت تنزل الجزيرة ، والتي يصفها المؤرخون بأنه كان فيها « عز وامتناع » (١) ، قد استعصت على الإسلام ، بل لقد رفض أبناؤها دفع الجزية حتى اضطر عمر في النهاية إلى أن يعاملهم معاملة خاصة فجعل جزيتهم مثل صدقة المسلم (٢) ، فعند ما تم للمسلمين فتح تكريت والحصنين في شمالي الجزيرة في السنة السابعة عشرة قدمت بذلك الوفود على عمرو وفيهم جماعة من بني تغلب ، « فعاقدوا عمر على بني تغلب ، فعقد لهم على أن من أسلم منهم فله ما للمسلمين وعليه ما عليهم ، ومن أبي فعليه الجزاء ، وإنما الإجمار من العرب على من كان في جزيرة العرب ، فقالوا : إذن يهربون وينقطعون فيصرون عجماً ، فأمر أجمل الصدقة ، فقال : ليس إلا الجزاء ، فقالوا : تجعل جزيتهم مثل صدقة المسلم فهو مجهودهم ، ففعل على ألا ينصروا ولیدا ممن أسلم آباؤهم ، فقالوا : لك ذلك ، فهاجر هؤلاء التغليبيون ومن أطاعهم من النمرين والإياديين إلى سعد بالمدائن وخطوا معه بعد الكوفة ، وأقام من أقام في بلاده على ما أخذوا لهم على عمر مسلمهم وذمهم (٣) » .

وهكذا استقرت هذه الجماعة العربية النصرانية من بني تغلب في الكوفة منذ تأسيسها ، وخطوا مع سعد فيها خطة لهم .

وأما نصارى نجران فقد نزلوا الكوفة في خلافة عمر أيضاً ، واستقروا في ناحية منها ، فسميت « النجرانية » وذلك أن رسول الله صلى الله

(١) الطبري ١/٥/٢٥١٠ .

(٢) الطبري ١/٥/٢٤٨٢ ، وأيضاً / ٢٥٠٩ - ٢٥١١ .

(٣) الطبري ١/٥/٢٤٨١ ، ٢٤٨٢ .

عليه وسلم كان قد كتب عهداً لهم ، ثم لما جاء أبو بكر كتب لهم كتاباً على نحو كتاب رسول الله ، فلما تولى عمر الخلافة أصابوا الربا ، وكثروا ، فقد بلغ عددهم في بعض الروايات أربعين ألفاً ، فخافهم على الإسلام فأجلاهم ، واشترى عقاراتهم وأموالهم ، فنزل بعضهم الشام ، ونزل بعضهم « النجرانية » بناحية الكوفة (١) .

وهكذا استقرت أيضاً هذه الجماعة العربية النصرانية بالكوفة ، ونزلوا ناحية خاصة بهم سميت باسمهم .

ولإذن نستطيع أن نقول إن العنصر العربي الذي نزل الكوفة كان مؤلفاً من مجموعتين : مجموعة مسلمة كان بعضها من اليمن ، وبعضها من نزار ، ومجموعة أخرى نصرانية كان بعضها من تغلب والنمر وأياد ، وبعضها الآخر من نجران .

وقد قلنا إنه إلى جانب هذا العنصر العربي المؤسس كان يوجد عنصر فارسي وافد . ومن الممكن أن نرد وجود هذا العنصر في الكوفة إلى عاملين : إلى طبيعة الموقع الجغرافي لها من حيث قيامها بالعراق القريب من فارس ، ثم إلى طبيعة الدور الذي أسست للقيام به ، وهو دور المعسكر الثابت للجيش الإسلامي في فتوح السواد وبلاد فارس ، وما يستتبعه من صلوات بين العرب الفاتحين والفرس المغلوبين على أمرهم .

والواقع أن الجيش العربي منذ أن وطئت أقدامه أرض العراق بدأت صلواته بالفرس ، أو بأولئك « الحمراء » كما كانوا يسمونهم (٢) . وقد سلكت هذه الصلوات عدة طرق : فمن ناحية انضمت جماعات من الفرس إلى الجيش العربي ، وحاربوا معه ، وعدّتهم « القيادة العربية » أفراداً منه ، لهم الحق في الغنيمة ، ولهم الحق في الفرائض التي تفرض للجند العرب ، ويذكر الطبري أن سعداً حين بعثه عمر إلى فارس « قدم القادسية في اثني عشر

(١) انظر البلاذري : فتوح البلدان / ٦٥ - ٦٧ . وانظر أيضاً :

Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, pp. 301-302

(٢) انظر الدينوري : الأخبار الطوال / ٢٩٦ « وقوم كثير من أبناء المعجم الذين

كانوا بالكوفة ... وكانوا يسمون الحمراء » .

ألفاً من أهل الأيام ، وأناس من الحمراء استجابوا للمسلمين فأعانوهم ، أسلم بعضهم قبل القتال ، وأسلم بعضهم غيب القتال ، فأشركوا في الغنيمة ، وفرضت لهم فرائض أهل القادسية ألفين ألفين ، وسألوا عن أمنع قبائل العرب ، فعادوا تميماً (١) .

ومن ناحية أخرى وقعت جماعات كبيرة العدد من الفرس في الأسر ، وهذه نتيجة طبيعية للوقائع الكثيرة المتعددة التي دارت رحاها بين العرب والفرس . وإن المتبع لهذه الوقائع ليلاحظ أنها أمدت المجتمع العربي بمجموعات ضخمة من الأسرى والسبايا . وتفيض أخبار هذه الوقائع بذكرهم ، ولا تكاد تخلو أخبار وقعة منها من الإشارة إليهم (٢) . وقد أباح الإسلام للمسلمين أن يسترقوا أسرى الحرب من غير العرب ، وأن يوزعوا توزيع الغنائم ، فكان هؤلاء الأسرى المسترقون — رجالاً ونساء وذراري — يوزعون على العرب الفاتحين (٣) . وأباح الإسلام أيضاً للمسلمين أن يستمتعوا بإمائهم ، فإذا ولدت الأمة من سيدها فالولد ابنه ، وتسمى هي « أم ولد » ، وتبقى ملكاً له ، ولكن لا يجوز له أن يبيعها أو يهبها ، فإذا مات عنها فهي حرة (٤) . وقد أصاب المسلمون في هذه الوقائع سبايا كثيرات واقتسموهن فيما اقتسموا من النوى « فاتخذن » فولدن في المسلمين كما حدث في سبي جلولاء الشهير الذي كانت منه أم الشعي (٥) .

وكان يحدث أحياناً أن يتزوج المقاتلون العرب بالكتايات من أهل

(١) الطبري ٢٢٦١/٥/١ - وعادوا تميماً : أي صاروا في عداهم بالخلف . وانظر أيضاً في اشتراك هؤلاء الحمراء مع العرب في القتال المصدر نفسه ٢٤٦٣ ، ٢٤٧٣ .
(٢) انظر على سبيل المثال الطبري ٢٠٢٥/٤/١ ، ٢٠٢٦ ، ٢٠٢٨ ، ٢٠٢٩ ، ٢٠٣١ ، ٢١٢٢ ، ٢١٦٧ ، ٢١٧٠ ، ٢١٩٨ - وأيضاً ٢٣٥٩/٥/١ ، ٢٣٨٤ ، ٢٤٦٤ ، ٢٤٧٣ ، ٢٧١٠ ، ٢٧١٨ .
(٣) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ١٠٦/١ - ١١٠ .
(٤) انظر المرجع السابق ١١٠/١ .
(٥) الطبري ٢٤٦٤/٥/١ ، وأيضاً ٢٤٦٢ - ٢٤٦٣ ، وانظر أيضاً الدينوري : الأخبار الطوال / ١٣٦ .

فارس والسواد ، وكانت الدوافع إلى هذا الزواج متعددة : طول أمد الحرب ، وامتداد البعث ، وقلة عدد النساء المسلمات الخارجات مع الجيش ، وأيضا خلافة نساء الأعاجم - على حد تعبير الخليفة عمر (١) ، وساعد على ذلك أن الإسلام يبيح الزواج بالكتابات .

وتعرض علينا أخبار الفتوح صورا طريفة لهذه الصلات المقدسة بين المقاتلين العرب والكتابات من نساء فارس والسواد . يذكر الطبري أن المهاجرين والأنصار في فتوح السواد تزوجوا في أهل الكتابين (٢) ، ويحدثنا أحد هؤلاء المقاتلين العرب عن هذه الظاهرة الاجتماعية الجديدة في حياتهم ، ويعلل لها ، فيقول : « شهدت القادسية مع سعد ، فتزوجنا نساء أهل الكتاب ، ونحن لا نجد كبير مسلمات (٣) . وقد كان الخليفة عمر يخشى على العرب من هذه الظاهرة الاجتماعية ، وكان يعمل ما وسعه الجهد على مقاومتها ، وكان يترك بذكائه الفطري أن الزواج بالأجنبيات ظاهرة خطيرة على المجتمع العربي لما يترتب عليها من مشكلات اجتماعية ، فقد بعث إلى حذيفة « بعد ما ولاه المدائن ، وكثر المسلمات : إنه بلغني أنك تزوجت امرأة من أهل المدائن من أهل الكتاب ، فطلقها . فكتب إليه : لا أفعل حتى تخبرني أحلال أم حرام ، وما أردت بذلك . فكتب إليه : لا ، بل حلال ، ولكن في نساء الأعاجم خلافة ، فإن أقبلتم عليهن غلبنكم على نسائكم . فقال : الآن . فطلقها (٤) . هذه عبقرية من عمر تذكرنا بما ينادى به بعض المصلحين الاجتماعيين في العصر الحديث من خطر الزواج بالأجنبيات ، وتذكرنا أيضا بما تفعله بعض الحكومات في العصر الحديث من تحريم زواج رجال « السلك السياسي » بالأجنبيات .

(١) انظر الطبري ٢٣٧٥/٥/١ (قصة زواج حذيفة والى عمر على المدائن من إحدى نساءها) .

(٢) ٢٣٧٤/٥/١ .

(٣) الطبري ٢٣٧٥/٥/١ .

(٤) الطبري ٢٣٧٤/٥/١ ، ٢٣٧٥ .

وحين نعود مرة أخرى إلى الكوفة لتبين طبيعة هذا العنصر الفارسي الوافد عليها ، فإننا نستطيع أن نلاحظ أن الكوفة التي لم تكن في أول أمرها أكثر من معسكر ثابت للجيش العربي لا بد أن تتمثل فيها كل هذه الجوانب من الصلة بين هذا الجيش والعناصر الفارسية ، فلا بد أن هذا الجيش الذي نزل الكوفة عند تأسيسها كان يضم جماعات من الفرس انضمت إليه ، وحاربوا معه ، وعدّتهم « القيادة العربية » أفراداً منه . ولا بد أيضاً أن جماعات كبيرة العدد من الأسرى الفرس دخلت الكوفة مع هذا الجيش ، وأصبحت رقيقاً للمقاتلين . ولا بد كذلك أن بعض زيجات قد حدثت بين هؤلاء المقاتلين والكتائب من أهل فارس والسواد .

هذه ظواهر لا بد من حدوثها ، لأن الكوفة — كما قلنا — لم تخرج في أول أمرها عن كونها معسكراً ثابتاً للجيش العربي ، ظلت الموجات الفارسية تتدفق عليه دون أن تجد من عوامل الطرد ما يردّها عنه .

ولعل أكبر موجة فارسية نزلت الكوفة عقب تأسيسها تلك الموجة الضخمة من بقايا الجيوش الساسانية التي انضمت إلى العرب ، وأخذت تحارب معهم ، والتي عرفت في التاريخ الإسلامي باسم « حمراء ديلم » ، وهم أربعة آلاف جندي فارسي من جند شاهنشاه ، يرأسهم رجل يسمى ديلم ، قاتلوا تحت قيادة رستم في القادسية ، حتى إذا ما انهزم الفرس ، وقتل رستم ، عقدوا أماناً مع سعد بن أبي وقاص بخولهم أن يتزلوا حيث أحبوا ، وأن يحالفوا من أحبوا ، وأن يفرض لهم في العطاء ، فحالفوا زهرة بن حوية السعدي التيمي أحد أعلام الفتح وأقطابه ، وفرض لهم سعد في ألف ألف ، وأسلموا ، « وشهدوا فتح المدائن مع سعد ، وشهدوا فتح جلولاء ، ثم تحولوا فتلوا الكوفة مع المسلمين (١) .

(١) البلاذري : فتوح البلدان / ٢٨٠ . وانظر أيضاً فك : العربية / ١٧ ، ١٨

والحاشية رقم (١) في ص ١٨ ، وماسينيون : خطط الكوفة / ١١ .

وقد استقرت هذه الموجة الضخمة في الكوفة ، وكونت بها جالية متميزة ، أو - إن صحت العبارة - « قبيلة فارسية » ، فكان أهل الكوفة يقولون : جئت من حمراء ديلم كقولهم : جئت من جهينة وأشباه ذلك (١). وواضح من هذه العبارة أن هذه الجالية الفارسية نزلت حياً مستقلاً كما كانت تنزل القبائل العربية ، وأن هذا الحى عرف باسمها كما عرفت أنباء القبائل العربية بأسمائها .

ومن الطبيعي أن يستمر تدفق الموجات الفارسية على الكوفة ، فقد ظلت الكوفة تؤدي مهمتها العسكرية ، وظل أسارى الحرب يتدفقون عليها إثر كل انتصار تحرزه قواتها الحربية . ولكن شيئاً يحدُّ على حياة الكوفة ، فقد أخذت الحياة الاجتماعية المدنية تستقر فيها ، وأخذ المعسكر يتحول إلى مدينة . وحياة المدن غير حياة المعسكرات ، فلا بد لها من توافر مجموعة من المقومات الحضارية ، ولا بد لها من أن تأخذ بأسباب الصناعة والتجارة ونحو ذلك من المقومات التي لا تقوم الحياة المدنية بدونها . ومن هنا أخذ سيل من التجار والصناع وغيرهم من الفرس يفدون عليها ، وسرعان ما كونوا مع أسارى الحرب الكثيرى العدد ذوى الأصل الفارسي كثرة السكان (٢) .

وأغلب الظن أن هذه الموجات الفارسية بلغت درجة « المد العالى » قبيل قيام الدولة العباسية أومع قيامها ، عندما أصبحت الكوفة مركزاً للمؤامرة العباسية ، وهمزة الوصل بين الأئمة العباسيين وشيعتهم في فارس وخراسان . ويجعل بعض رواة التاريخ الإسلامى من هذه الموجة العالية حدثاً مهماً في حياة الكوفة اللغوية . يروى البلاذرى عن أبي مسعود الكوفى أنه « كان بالكوفة موضع يعرف بعنبرة الحجام ، وكان أسود ، فلما دخل أهل خراسان الكوفة

(١) البلاذرى : فتوح البلدان / ٢٨٠ .

(٢) انظر فك : العربية / ١٨ . وانظر أيضاً :

كانوا يقولون : حجام عنزة ، فبقى الناس على ذلك ، وكذلك حجام فرج .
وضحاك رواس ، وبيطار حيان(١) .

ويبدو أننا لا نحتاج إلى كبير ذكاء لكي نذكر أن العناصر الفارسية زاد عددها في الكوفة بعد قيام الدولة العباسية التي تدين بقيامها للخراسانيين الذين وصفهم الخليفة المنصور بأنهم شيعتهم وأنصارهم وأهل دعوتهم(٢) . وكانت نتيجة هذا أن سيل العناصر الفارسية اشتد تدفقه على العراق ، إذ أصبح مركز الدولة الأساسى . وقد كانت الكوفة — كما رأينا في الفصل السابق — حاضرة لها فترة من الزمن ، فكان من الطبيعي أن يكثر بها عدد الفرس الذين كانوا يشعرون بأن هذه الدولة دولتهم ، وأن عليهم أن يظلوا على مقربة من مركزها ، بل في داخل مركزها ، ليرعوا الانقلاب الخطير الذى قاموا به ، ويجنوا ثمرته . والظاهر أن عدد الفرس في الكوفة بعد قيام الدولة العباسية فاق عدد العرب ، حتى نسمع أن الخليفة العباسى الأمين لما حصرت جيوش المأمون في بغداد ، وضغطه الأمر ، قال لمن حوله : ويحكم ! أما أحد يستراح إليه ؟ فقبل له : بلى ، رجل من العرب من أهل الكوفة يقال له وضاح بن حبيب بن بُدَيْل التيمى ، وهو بقية من بقايا العرب ، وذو رأى أصيل ، قال : فأرسلوا إليه(٣) .

(١) البلاذرى : فتوح البلدان / ٢٨٢ . وفي رأى ماسينيون أن العناصر الفارسية لم تنشأ في الكوفة بواسطة حمراء ديلم في القرن الأول بل بواسطة الخراسانيين في القرن الثانى (خطط الكوفة / ١٨) . ولكننا نجد صعوبة في تقبل هذا الرأى الذى لا يستقيم مع الواقع الحيوى لهذه المدينة الحربية التى ظلت تستقبل مجموعات الأسرى الفرس الكبيرة العدد طوال عصر الفتوح ، وظلت تستقبل في أثناء ذلك وبعد ذلك سيلاً من العناصر الفارسية الواقعة عليها لتشارك في حياتها المدنية .

(٢) « يا أهل خراسان ، أنتم شيعتنا ، وأنصارنا ، وأهل دعوتنا » (من خطبة للخليفة المنصور بالهاشمية في المسعودى : مروج الذهب ١٩٠/٢) . ويقول الجاحظ إن دولة بنى العباس عجمية خراسانية ، ودولة بنى مروان عربية أعرابية (البيان والتبيين ٣٦٦/٣) .

(٣) الطبرى ٩٥٦/٢/٣ .

والواضح من هذه العبارة أن عدد العرب في الكوفة في هذا العصر كان قد قل كثيراً ، حتى لتذكر حاشية الأمين أن هذا العربي الكوفي « بقية من بقايا العرب » ، والواضح أيضاً أن عدد الفرس في الكوفة في هذا العصر كان قد زاد كثيراً .

وأظن أن الإجابة عن ذلك السؤال الذي طرحناه في أول هذا الفصل عن العناصر التي شاركت في التكوين الاجتماعي للكوفة قد وضحت الآن ، فهناك عنصران أساسيان اشتركا في هذا التكوين : عنصر عربي مؤسس ، من اليمنيين والتزاريين ، ولكن العنصر اليمني كان أكثر عدداً وأعمق أثراً ، وعنصر فارسي وافد كان أكثره في أول الأمر من أسرى الحرب ، وكان أكثره بعد ذلك من أهل خراسان الذين قاموا بالدور الأول في الانقلاب العباسي ، ولكن هذا العنصر الفارسي كان يزداد عدداً مع الأيام بحكم الموقع الجغرافي للكوفة من ناحية ، وبحكم الواقع التاريخي من ناحية أخرى ، حتى أصبح هو العنصر الغالب على المدينة ، والأكثرية العظمى لسكانها .

ولم يقف الأمر عند حد الزيادة العددية فحسب ، وإنما تجاوزته إلى شيء آخر كان نتيجة طبيعية لهذه الزيادة ، وهي تلك الظاهرة اللغوية الخطيرة التي أشرنا إليها منذ قليل ، ظاهرة تأثر اللغة العربية في الكوفة باللغة الفارسية . وقد رأينا أبا مسعود الكوفي يؤرخ لهذا التأثير بالوقت الذي دخلت فيه الجيوش الخراسانية الكوفة ، ولكن هذا التحديد الزمني لا يمكن أن يكون دقيقاً ، لأن الظواهر اللغوية لا تحدد هذا التحديد الزمني الدقيق الذي يربطها بزمن معين ، فهي ظواهر لا تنشأ فجأة ، وإنما تتكون ببطء ، وقد تمر السنوات الطويلة حتى يستقر التغير اللغوي ، ويأخذ صورة « ظاهرة لغوية » . ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن نحدد متى ظهرت هذه الظاهرة اللغوية في حياة الكوفة تحديداً زمنياً دقيقاً ، وإنما كل ما نستطيع قوله هو أن اللغة العربية في الكوفة أخذت تتأثر تأثراً بطيئاً تدريجياً باللغة الفارسية مع انتشار العناصر الفارسية فيها .

فمنذ القرن الأول ، منذ أيام الفتوح الإسلامية ، أخذ سيل العناصر

الفارسية يتدفق على الكوفة ، وبطبيعة الحال كانت هذه العناصر تتكلم لغتها الفارسية ، فقد كان سيل هذه العناصر من القوة بحيث كانت اللغة الفارسية تحتل مكان التصدر في هذا القرن (١) ، وفي الفرق العسكرية الساسانية التي انضمت إلى العرب بقيت الفارسية لغة الخدمة في الجيش (٢) . وقد رأينا أن سيلاً من التجار والصناع وغيرهم من الفرس كانوا يقدون على الكوفة ، ويكوّنون مع أسارى الحرب الكثيرى العدد ذوى الأصل الفارسي كثرة السكان ، ومن هنا صارت لغة التفاهم السائدة هي الفارسية (٣) . وإلى جانب الفارسية كانت توجد اللغة العربية بطبيعة الحال . ومعنى هذا أن إجادة اللغتين كانت أمراً شائعاً ، فقد كانت لغة الحديث في الأسواق — على الأقل — الفارسية إلى جانب العربية (٤) .

ثم تتقدم الأمور خطوة أخرى ، فإذا نحن نلاحظ أن العناصر الطامحة إلى المركز والنفوذ من الطبقات الفارسية أخذت تعمل على أن تمتلك زمام اللغة التي تنطق بها الطبقة العربية العليا (٥) . وفي مقابل هذا أخذت بعض العناصر العربية تعمل على أن تمتلك من ناحيتها ناصية اللغة الفارسية (٦) . وتتدخل عوامل اجتماعية فتزيد من قوة هذه الظاهرة اللغوية ، فقد أخذت عناصر أجنبية فارسية تدخل البيت العربي ، بسبب أولئك الساياء اللأئي أباح الإسلام للمالكين أن يتسروهن أو يتزوجوهن ، فأخذ البيت العربي يتحول إلى بيت مختلط ، الأب فيه عربي ، والأم فارسية ، والأبناء يحملون الدم العربي من جهة الأب والدم الفارسي من جهة الأم (٧) ، ونشأ عن هذا

(١) فك : العربية / ١٤ .

(٢) المرجع السابق / ١٤ .

(٣) المرجع السابق / ١٨ .

(٤) انظر فك : العربية / ٨٣ ، ٨٤ . وانظر أيضاً :

Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 494.

(٥) فك : العربية / ١٣ .

(٦) المرجع السابق / ٨٣ .

(٧) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ١/ ١١٢ . وانظر أيضاً فك : العربية / ٢٢

جيل من « المولدين » يحمل ميزات خاصة سواء من الناحية الجسمية أو من الناحية العقلية (١) .

وبطبيعة الحال ظلت الأمور على تطورها بعد ذلك ، حتى بلغت قممتها في العصر العباسي ، وهو العصر الذي شهد ارتفاع الموجة الفارسية ، كما ازداد فيه عدد هؤلاء « المولدين » .

ويكشف الجاحظ النقاب عن جانب من هذه الظاهرة اللغوية في المجتمع الكوفي حيث يذكر أن اللغة الفارسية أثرت في لغة الكوفة تأثيراً كبيراً جعل الكوفيين يستعملون في لغتهم كثيراً من الألفاظ الفارسية ، ويمثل لذلك بطائفة من النماذج اللغوية التي عربها أهل الكوفة عن الفارسية ، فيذكر أنهم يسمون المسحاة « بال » ، والحوك « الباذروج » ، ومفترق الطرق الأربعة « جهارسوك » ، والسوق والسويقة « وازار » ، والقشاء « خيارا » والمخدوم « ويدى » ، وهي كلها ألفاظ فارسية (٢) . ونستطيع أن نضيف إلى هذه النماذج اللغوية التي ذكرها الجاحظ نماذج أخرى وردت على ألسنة الرواة القدماء عند حديثهم عن الكوفة مثل « آخر الشاهجان » أي « معلف الأمراء » الذي كانوا يطلقونه على المكان الذي كانت خيل الجيش الإسلامي الاحتياطية في الكوفة تقضى فيه الربيع (٣) . ومثل تلك الأسماء الكثيرة التي كانوا يطلقونها على بعض المواضع في الكوفة والتي أخذت صيغة النعت الفارسية بدلا من أن تأخذ صيغة النعت العربية نحو « سكة لحام جرير » بدلا من « سكة جرير اللحم » (٤) ، ونحو « حجام عنرة » و « حجام فرج » ، و « ضحاك رواس » و « بيطار حيان » (٥) . ويعجب الجاحظ من أن تظهر هذه الظاهرة اللغوية في الكوفة مع أنها بعيدة عن بلاد فارس ، « ولو علق

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٩/١ - ١٦ .

(٢) انظر البيان والتبيين ١٩/١ ، ٢٠ .

(٣) انظر الطبري ٢٥٠٤/٥/١ .

(٤) انظر الطبري ٦٢٤/٢/٢ .

(٥) انظر البلاذري : فتوح البلدان / ٢٨٢ .

ذلك لغة أهل البصرة — إذ نزلوا بأدنى بلاد فارس وأقصى بلاد العرب —
كان ذلك أشبه (١) ، ولكن عجب الجاحظ يزول عندما نعلل لهذه الظاهرة
بما سبق أن تحدثنا عنه من أن العنصر الفارسي كان هو العنصر الأجنبي السائد
الشديد السيطرة على المجتمع الكوفي .

* * *

ولكن هل كان هذان العنصران العربي والفارسي هما كل العناصر التي
شاركت في التكوين الجنسي للكوفة ؟

يبدو أننا يجب أن نضيف إليهما عنصرين آخرين ، من الحق أنهما
لم يكونا من الكثرة والنفوذ كما كان العنصران الأولان ، ولكنهما كانا —
— على كل حال — من العناصر المؤثرة في حياة الكوفة الاجتماعية والعقلية .

أما أول هذين العنصرين فهم « الأنباط » ، ولكن يجب أن نقرر منذ
البدء أن هذه الكلمة — كما يرى نولدكه — يجب ألا تؤخذ على أنها تمثل جنساً
خاصاً من الأجسام البشرية ، وإنما الأنباط عرب خلص كما تدل على ذلك
أسمائهم ، ولكنهم كانوا يستخدمون اللغة الآرامية في كتاباتهم (٢) ، ومع
ذلك كانوا — كما يذكر خودابخش — يدعون كذباً أنهم فرس (٣) ،
وكان الأنباط في مطلع القرن السادس قبل الميلاد قبائل بدوية نزحوا
من تلك المنطقة التي نسميها اليوم « شرق الأردن » ثم نزلوا أرض الأدوميين ،
وانتزعوا منهم « البتراء » فيما بعد ، وأسسوا في هذه المنطقة — منطقة بلاد
العرب الصحيرية — مملكة لهم ، جعلوا حاضرتها « البتراء » ومنها امتد
سلطانهم إلى المناطق المجاورة (٤) ، وفي مطلع القرن الثاني الميلادي — في
سنة ١٠٥ ، ١٠٦ — قضى الرومان على استقلال مملكة الأنباط ، وضموها

(١) البيان والتبيين ١/١٩ .

(٢) انظر The Ency. of Islam; art. "Nabataeans"

(٣) انظر كريم : الحضارة الإسلامية / ٩٧ — الحاشية رقم (١) .

(٤) انظر حتى : تاريخ العرب (مطول) ١/٨٨ ، ٨٩ .

إلى إمبراطوريتهم ، وعرفت عندهم باسم « المقاطعة العربية (١) » .
وكان العرب في العصر الإسلامي يطلقون كلمة « الأنباط » على كل من لم
يكن راعياً أو جندياً من سكان بلاد الشام والعراق (٢) ، كما كانوا يطلقونها
في شيء من التحقير على أولئك الفلاحين الذين كانوا يتكلمون الآرامية (٣) ،
أما اللغويون العراقيون الذين اهتموا اهتماماً خاصاً باللهجة النبطية فقد كانوا
يريدون بالأنباط سكان العراق وبخاصة منطقة البطائح (٤) .

وهكذا شهد العراق مجموعات كبيرة من هؤلاء الأنباط ، انتقلوا
من وطنهم الأصلي – بلاد العرب الصحيرية – واستقروا فيه ، وبخاصة في
الأرض الزراعية الخصبة من السواد ، واشتغلوا بالزراعة ، مؤلفين في المنطقة
اللغوية الآرامية جمهور السكان الزراع ، ومن الواضح أنهم كانوا ينطقون
اللهجات الآرامية (٥) .

ومن الطبيعي – مادامت الكوفة تقع في هذه المنطقة من العراق (٦) –
أن يكون هؤلاء الأنباط المزارعون من العناصر التي عاشت فيها ، وأثرت
في حياتها الاجتماعية واللغوية . ويتردد ذكر هؤلاء الأنباط الكوفيين في
في المصادر المختلفة (٧) ، وكان أبو عمرو بن العلاء يقول لأهل الكوفة :
« لكم حذقة النبط وصلفهم (٨) » ، وفي الطبري أن رجلاً من بني

(١) انظر حتى : المرجع السابق / ٩٠ . وبروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ٢١/١
وأيضاً The Ency. of Islam, art. "Nabataeans"

(٢) ياقوت : معجم البلدان ١٣٨/٦ .

(٣) The Ency. of Islam, art. "Nabataeans"

وانظر أيضاً : O'Leary: Arabia before Muhammad, p. 154

(٤) O'Leary, Ibid, p. 154

وفي القاموس المحيط (مادة نبط) أنهم : « جيل ينزلون بالبطائح بين العراقيين » .

(٥) انظر فك : العربية / ١٤ .

(٦) يقول الجاحظ إن أهل الكوفة « نزلوا بأرض بلاد النبط ، وأقصى بلاد العرب »
(البيان والتبيين ١/١٩) .

(٧) انظر على سبيل المثال : الطبقات الكبير ٥٦/٦ . والدينوري : الأخبار الطوال /
٣١١ . وأبا الفرج : مقاتل الطالبين / ١٤٢ .

(٨) الجاحظ : البيان والتبيين ١٠٦/٢ .

عبس أسر رجلاً من أهل نهاوند اسمه دينار، وكان دينار يواصل العبي ، ويهدى له ، ويوافي الكوفة كلما كان عمله إلى عامل الكوفة ، فقدم الكوفة في أيام معاوية فقام في الناس فقال : « يا معشر أهل الكوفة ، أنتم أول ما مررتم بنا كنتم خيار الناس ، فعمرتم بذلك زمان عمر وعثمان ، ثم تغيرتم ، وفشت فيكم خصال أربع : بخل وخبوغدر وضيق ، ولم يكن فيكم واحدة منهن ، فرمقتكم ، فإذا ذلك في مولديكم ، فعملت من أين أتيت ، فإذا الحب من قبل النبط ، والبخل من قبل فارس ، والغدر من قبل خراسان ، والضيق من قبل الأهواز (١) » والواقع أن هذا النص كبير الأهمية لأنه يصور لنا مدى التأثير الذي تركه هؤلاء النبط — بل هؤلاء الأجانب على العموم — في حياة الكوفة الاجتماعية ، ولكنا — مع ذلك — لانريد أن نتمسك بحرفية هذا النص ، ولا أن نتقيد بمعانيه اللغوية ، فلم يكن « دينار » هذا باحثاً اجتماعياً نأخذ كلامه على أنه نتائج أبحاث علمية دقيقة ، وإنما كل ما نستطيع أن نقرره ونحن مطمئنون اعتماداً على هذا النص ، هو أن حياة الكوفة الاجتماعية بدأت عربية خالصة ، ثم أخذت تتأثر بتلك العناصر الأجنبية التي دخلتها وشاركت في حياتها . ولكن هناك شيئاً آخر جديراً بالتسجيل وهو أن هذا التأثير أو هذا التغير في حياة الكوفة الاجتماعية قد بدأ منذ وقت مبكر ، منذ أيام معاوية (٢) .

وأما العنصر الآخر فهم السريان . وكان السريان منتشرين في العراق قبل الفتح الإسلامي : في حوض دجلة الأعلى ، وفي الجنوب حول الحيرة ، وفي الحيرة نفسها ، وكانت الرها ونصيبين وحران وجنديسابور المراكز الأساسية للثقافة السريانية (٣) وإلى جانب هذه المراكز كانت الحيرة التي

(١) الطبري ١/٥/٢٦٣١ ، ٢٦٣٢ .

(٢) ونستطيع أيضاً أن نتخذ من هذا النص دليلاً على ما ذهبنا إليه من قبل من أن العناصر الفارسية ظهرت في الكوفة منذ وقت مبكر ، وليس في العصر العباسي كما يذهب إلى ذلك ماسينيون .

(٣) انظر دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام / ١٥ - ١٨ .

اشتقت اسمها من الكلمة السريانية « Herta » ومعناها « معسكر (١) » ، وكانت الحيرة تتبع الكنيسة النسطورية ، وفيها وجدت جماعات من النصارى على المذهب النسطورى (٢) ، بل لقد كانت الحيرة مركزاً قوياً من مراكز النساطرة ، وعند الفتح الإسلامى كانت الحيرة كلها تقريباً نصرانية نسطورية (٣) وكانت الكنيسة النسطورية فى هذه المنطقة تستخدم اللغة السريانية (٤) ، « وإذا كان بين عرب الحيرة من عرفوا اللسان الفارسى مثل عدى وأبيه زيد ، فأكبر الظن أن كثيراً منهم عرفوا اللسان السريانى (٥) » وقد أنشئت الكوفة فى العراق على مقربة من مدينة الحيرة ، أى أنها أنشئت فى وسط تلك المنطقة التى كان السريان ينتشرون فيها ، فمن الطبيعى أن تدخل جماعات من هؤلاء السريان فى المدينة الجديدة ، ومن الطبيعى أيضاً أن يعتنق بعضهم الإسلام ، وأن يبقى بعضهم الآخر على ديانته (٦) . وكان يوجد بالكوفة دائماً أسقفان : أحدها نسطورى ، والآخر يعقوبى ، وكانا يسكنان دار الروميين وذلك لأن نصارى الكوفة كانوا طائفتين : نساطرة وهم الحضر ، ويعاقبة وهم البدو (٧) .

وهكذا نستطيع أن نقول إن السريان كانوا العنصر الرابع الذى شارك فى تكوين الكوفة ، وأثر فيها تأثيراً قوياً . وقد يكون من الطريف أن نلاحظ

(١) انظر O'Leary: Arabia before Muhammad, p. 155

وأيضاً Fr. Buhl, The Ency. of Islam art. "al-Hira" وأما ما يذكره المؤرخون العرب من أنها سميت الحيرة « لأن تبعاً لما سار إلى موضع الحيرة أخطأ الطريق وتخير هو وأصحابه » (ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان ١٨١) فمن الواضح أنها محاولة ساذجة لاحظ لها من العلمية فى شيء .

(٢) Fr. Buhl: The Ency. of Islam, art. "al.Hira"

(٣) O'Leary: Arabia before Muhammad, p. 136. and p. 141

(٤) Ibid., p. 135

(٥) شوق ضيف : التطور والتجديد فى الشعر الأموى / ١٥ .

(٦) فى الأغاني أنه كان على أحد سجون الكوفة « رجل نصرانى » وأنه رأى أحد المسجونين المسلمين « يصوم النهار ويقوم الليل » فقال : « والله إن قوماً هذا شرهم لقوم صدق » ثم استقبل القبلة وأسلم (١٣٣/٥ - دار الكتب) .

(٧) ماسينيون : خطط الكوفة / ٢٥ .

أن ماسينيون يرى أن اسم « الكوفة » ربما كان ترجمة للكلمة السريانية « عاقُولى » ومعناها « دائرة » أو « حلقة (١) » ، وهو معنى يتفق مع ما يقرره اللغويون العرب من أن من معانى التكوف الاستدارة وأن الكوفة سميت بذلك لاستدارتها (٢) .

ولإذن فلم تكن الكوفة مدينة عربية خالصة ، كما كانت مكة والمدينة مثلا ، وإنما كانت مدينة « أهلها أخلاط من الناس » على حد تعبير اليعقوبى (٣) يعيش فيها العنصر العربى من يمنية ومضرية ، ومن مسلمين ونصارى ، وتعيش إلى جانبه عناصر أخرى أجنبية متعددة بعضها فارسى ، وبعضها نبطى ، وبعضها سريانى . وإذا كانت الكوفة بدأت أولى خطواتها فى التاريخ الإسلامى معسكراً عربياً ، فقد أخذت بعد ذلك تتحول فى خطى سريعة إلى مدينة مكتملة المقومات ، تختلط فيها العناصر المختلفة وتتمازج وتتفاعل ، وتعمل كلها من أجل استقرار الحياة المدنية فيها ، حتى أخذت فى النهاية صورتها التى نعرفها لها فى تاريخ الحضارة الإسلامية ، « مدينة عامرة جليلة » كما يقول اليعقوبى (٤) ، لها أعمق الآثار فى تاريخ الإسلام السياسى والاجتماعى والعقل والأدبى .

ولكن كيف كانت هذه « الأخلاط من الناس » تعيش فى الكوفة؟ وكيف كانت حياتها الاجتماعية؟ وما طبيعة الصلات الاجتماعية التى كانت تربط بينها؟

إن هذه الأسئلة جميعاً تقتضى منا أن نتحدث عن الطبقات الاجتماعية التى عرفت الكوفة ، والتى كان لها تأثير عميق فى حياتها الاجتماعية .

(١) خطط الكوفة / ٢٥ (الحاشية رقم ٨) . وفى القاموس المحيط مادة (العقل) : « عاقول مقصورة اسم الكوفة فى التوراة » . وفى الكوفة مكان اسمه « العاقول » (انظر الطبرى ١ / ٥ / ٢٥٠٤) .

(٢) انظر القاموس المحيط مادة (الكوفة) .

(٣) كتاب البلدان / ٣٠٩ .

(٤) المصدر السابق / ٣٠٩ .

طبقات الكوفة الاجتماعية :

الظاهرة البارزة في حياة الكوفة الاجتماعية أنها كانت منزل الأرسقراطية العربية ، أو — على حد تعبير ماسينيون^(١) — « مصر الأرسقراطية البدوية » .

فمنذ تأسيس الكوفة اتجهت إليها أنظار العرب ، ومضت هجراتهم تتدفق عليها ، ولكن الشيء الذي يلفت النظر في هذه الهجرات أن الأرسقراطية العربية اختصت الكوفة بالذات بالهجرة إليها .

وأول ما نقف عنده من هذه الأرسقراطية العربية هي تلك « الأرسقراطية الدينية » أو تلك الطائفة من « الصحابة » الذين نزلوا الكوفة منذ وقت مبكر من تمصيرها ، فقد هبط الكوفة سبعون بدرية^(٢) وثلاثمائة من أصحاب الشجرة^(٣) ، وترجم ابن سعد في طبقاته لمائة وخمسين صحابيا نزلوا الكوفة^(٤) ، وكان أبو العباس السفاح الخليفة العباسي يقول عن الكوفة إنها « منزل خيار الصحابة »^(٥) .

ونحن نميل — مع أستاذنا الدكتور طه حسين^(٦) — إلى أن نجعل هؤلاء الصحابة يمثلون طبقة « الأرسقراطية الدينية » التي نشأت في المجتمع الإسلامي بعد ظهور الإسلام ، وهي أرسقراطية « لا تعتمد على المولد ، ولا على

(١) خطط الكوفة / ٤ .

(٢) ابن سعد : الطبقات الكبير ٤ / ٦ . وابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٦٦ .

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦ / ٤ .

(٤) انظر ابن سعد : المصدر السابق / ٦ - ٤٣ .

(٥) ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٧٣ .

(٦) عثمان / ٣٣ وما بعدها . وفي الطبري : « ان الذين لا سابقة لهم ولا قدمة

لا يبلغون مبلغ أهل السابقة والقدمة في المجالس والرئاسة والحظوة » (١ / ٥ / ٢٨٥٥) .

الثروة ، ولا على ارتفاع المكاة الاجتماعية بمعناها الشائع العام ، وإنما تعتمد على شيء آخر أهم من هذا كله ، وهو الاتصال بالنبي أيام حياته ، والإذعان لما كان يأمر به وينهى عنه في غير تردد ولا شيء يشبه التردد ، والإبلاء بعد ذلك في سبيل الله في أوقات السلم والحرب جميعاً .

وإلى جانب هذه « الأرستقراطية الدينية » وجدت « أرستقراطية دنيوية » تعتمد من ناحية على الشرف التليد الموروث الذي يرثه الأبناء عن الآباء ، وتعتمد من ناحية أخرى على الشرف الطارف المكتسب الذي لا يرثه الأبناء عن الآباء ، وإنما يكتسبونه اكتساباً ، بما يمتازون به في حياتهم . ويذكر ابن سعد أن بالكوفة « بيوتات العرب كلها ، وليست بالبصرة (١) » ويمدنا ابن الفقيه في كتابه « مختصر كتاب البلدان (٢) » بثبت قيم بأسماء من نزل الكوفة من هذه « الأرستقراطية الدنيوية » في أثناء مناظرة طويلة جرت بين أبي عياش الكوفي وأبي بكر الهذلي البصري في حضرة الخليفة أبي العباس السفاح (٣) .

ويطول بنا القول لو مضينا ننقل تلك الأسماء التي يذكرها أبو عياش ، ولكن الأمر الذي يبدو أنه لا يقبل الشك هو أن الكوفة كانت منزلاً لمجموعة كبيرة من هذه الأرستقراطية العربية التي جاءتها أرستقراطيتها وراثية أو جاءتها اكتساباً . وقد جعل هذا الخليفة السفاح يقول تعليقاً على هذه المناظرة : « الكوفة بلاد الأدب ، ووجه العراق ... وهي غاية الطالب ، ومتمزل خيار الصحابة وأهل الشرف (٤) » كما جعل بعض من شهدوا المناظرة يقول لأبي بكر البصري : « لا تغالب أهل الكوفة ولا تفاخرهم فإنهم أكثر فقهاء وأشرافاً منكم (٥) » . ومن قبل ذلك قال الخليفة عمر بن الخطاب : « بالكوفة وجوه الناس (٦) » .

(١) الطبقات الكبير ٦/٦ .

(٢) من ص ١٧٠ - إلى ص ١٧٣ .

(٣) من ص ١٦٧ - إلى ص ١٧٣ .

(٤) ص ١٧٣ .

(٥) ص ١٦٩ ، ١٧٠ .

(٦) ابن سعد : الطبقات الكبير ١/٦ . والبلاذري : فتوح البلدان / ٢٨٩ .

والظاهر أن هاتين الطائفتين من الأرستقراطية الكوفية : الدينية والدنيوية قد اختصتا — أو على الأقل اختص بعض أفرادهما — ببعض الامتيازات . وقد رأينا من قبل — في التمهيد — أن الكوفة عندما أسست نزلت كل قبيلة في منطقة منها ، واختطت فيها خطة لها ، ولكن إلى جانب هذه الخطط القبلية ، أو هذه « القطائع الجماعية » كانت هناك « قطائع شخصية » أو كما يسميها ماسينيون « مساكن الوجوه » (١) وهي تلك المناطق من الكوفة التي أقطعها أشخاص لا قبائل . ومن الواضح أن هؤلاء الأشخاص لابد أن يكونوا من البارزين من بين تلك الأرستقراطية الكوفية ، سواء أكانت دينية أم دنيوية . ويروى لنا اليعقوبي (٢) أن عمر بن الخطاب أقطع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكوفة خططاً مستقلة بنوا فيها دوراً لهم ، ثم يمضي في ذكر أسماء هؤلاء الصحابة . وكانت بعض هذه الدور دوراً كبيرة ، كدار عمرو بن حريث المخزومي (٣) ، ودار الوليد بن عقبة (٤) . وقد أورد ماسينيون ثبوتاً بهذه القطائع الشخصية التي أقطعها « وجوه الكوفة » (٥) .

وإلى جانب هذه القطائع الشخصية التي ابنتى فيها وجوه الكوفة دورهم كانت هناك إقطاعات من الأرض الزراعية في سواد الكوفة أقطعها رؤساء القبائل وبعض الصحابة وبعض من أبلوا في الفتح بلاء حسناً .

وفي رأى ماسينيون أن إقطاع هذه الأرض الزراعية حدث قبل أيام عثمان (٦) وكذلك يرى قلهوزن وخود انجش (٧) .

ولكن يبدو أن إقطاع هذه الأرض الزراعية لم يحدث على هذه الصورة الواسعة التي تصورها لنا أبحاث قلهوزن وخود انجش وماسينيون قبل أيام

(١) خطط الكوفة / ٢٠ .

(٢) البلدان / ٣١٠ ، ٣١١ .

(٣) انظر ابن سعد : الطبقات ٦ / ١٤ ، وفي الطبري (٢٦٠٠ / ٥ / ١) أن عمرو بن حريث كان « أكثر أهل الكوفة مالا » .

(٤) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ١٥ / ٦ .

(٥) خطط الكوفة / ٢٠ .

(٦) انظر خطط الكوفة / ٢١ .

(٧) انظر الملحق رقم (١) لكتاب كزيمر : الحضارة الإسلامية / ١٢٣ .

عثمان ، فقد كان المسلمون في أيام أبي بكر وعمر مشغولين بالجهاد في سبيل الله عن التفكير في اتخاذ الحياة الزراعية المستقرة وسيلة لجمع المال وزيادة الثروة وما يستتبع ذلك من ارتباط بالأرض واشتغال بأعراض الدنيا ، حتى إن جند سعد بن أبي وقاص عندما قرر عمر أن توزع عليهم أربعة أخماس الأرض التي استولوا عليها مما كان للأسرة المالكة الفارسية فيئاً لهم ، وأباح لهم أن ينزلوها إن أحبوا ، لم يقبلوا أن يتولوا بأنفسهم أمر زراعتها والإقامة فيها حتى « لا يفرقوا في بلاد العجم ، وأقروها حبساً لهم يولونها من تراضوا عليه ثم يقتسمونها في كل عام ، ولا يولونها إلا من أجمعوا عليه بالرضا (١) ».

وإنما حدث هذا في عهد عثمان عندما اقترح على العرب — من ناحية — أن يستبدلوا بفيئتهم الذي أفاء الله عليهم في الأقاليم المفتوحة أرضاً في الجزيرة العربية ، ليخف الضغط على هذه الأقاليم ، وتقل هجرة الأعراب إليها ، وليستكثر من الأيدي العاملة في الجزيرة العربية ، محاولاً بذلك إصلاح ما فسد من أمر هذه الأقاليم (٢) ، وعند ما أباح — من ناحية أخرى — لأعلام قريش من المهاجرين أن ينساحوا في البلاد كما يشاءون بعد أن كان عمر قد حصرهم في المدينة ، وحجّر عليهم الخروج في الأقاليم المفتوحة إلا بإذن وأجل (٣)

فلم يكد عثمان يولي سعيد بن العاص أمر الكوفة بعد أن عزل الوليد بن عقبة في السنة الثلاثين للهجرة (٤) حتى أخذ سعيد يدرس أحوال الكوفة ليقف على أسباب الاضطراب فيها ، ثم كتب إلى الخليفة بالذي انتهى إليه : « إن أهل الكوفة قد اضطرب أمرهم ، وغلب أهل الشرف منهم والبيوتات والسابقة والقدمة ، والغالب على تلك البلاد روادف ردت ، وأعراب لحقت ، حتى ما يُنظر إلى ذي شرف ولا بلاء من نازلتها ولا نابتها » فكتب إليه عثمان : « أما بعد ، ففضّل أهل السابقة والقدمة ممن فتح الله عليه تلك البلاد ، وليكن من نزلها بسبيهم تبعاً لهم إلا أن يكونوا ثاقلوا عن الحق ، وتركوا

(١) انظر الطبري ٢٤٦٩/٥/١ .

(٢) انظر الطبري ٢٨٥٤/٥/١ . وأيضاً طه حسين : عثمان / ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٣) انظر الطبري ٣٠٢٥/٦/١ ، ٣٠٢٦ . وأيضاً طه حسين : عثمان / ٧٩ ، ٨٠ .

(٤) انظر الطبري ٢٨٥٠/٥/١ .

القيام به، وقام به هؤلاء ، واحفظ لكل منزله وأعطهم جميعاً بقسطهم من الحق ، فإن المعرفة بالناس بها يصاب العدل (١) « ولكن لم يكد سعيد يأخذ في تنفيذ أوامر الخليفة حتى اضطرب أمر الناس » وفشت القالة والإذاعة « كأنما كانت الكوفة يَبْسُأ شملته نار » ، فكتب سعيد بذلك إلى عثمان ، وأدرك عثمان أن الفتنة قد أطلعت رأسها البغيض المشوم (٢) ، ولكنه رأى أن يفعل شيئاً ينقذ به الموقف السيئ الذي آلت إليه الأمور ، فاقترح على الناس أن ينقل إليهم ما أفاء الله عليهم في العراق إلى حيث يقيمون في الجزيرة العربية « حتى يأتي من شهد مع أهل العراق الفتوح فيه فيقيم معه في بلاده » ، أما الأرض فيشترى بها أهل الحجاز بما لهم فيه من مال أو أرض (٣) . أى أن عثمان عرض على القادرين من العرب أن يشتروا بما لهم أو يستبدلوا بأرضهم الأرض التي أفاءها الله على الفاتحين في العراق ، ليعود منهم إلى بلاد العرب من لاتدعو الحاجة إلى بقاءه هناك

ويحدثنا الطبري أن الناس في المدينة فرحوا بهذا الاقتراح الذي « فتح الله عليهم به أمراً لم يكن في حسابهم (٤) » وليس من شك في أن الذين فرحوا بهذا الاقتراح كانوا أولئك الأغنياء القادرين على الشراء الراغبين في استثمار أموالهم المحبوسة في الجزيرة العربية المحدودة الموارد في تلك المناطق الزراعية الحصبة بل الشديدة الخصب في إقليم العراق . وفعلاً لم يكد يعلن هذا الاقتراح حتى اندفع جماعة من الطبقة الأرستقراطية في شراء أرض العراق الحصبة بما كان لهم في الجزيرة العربية ، فاشترى طلحة ، واشترى مروان ابن الحكم ، واشترى الأشعث ، واشترى رجال من القبائل بالعراق ، بل اشترى رجال من كل قبيلة — على حد تعبير رواية الطبري (٥) .

ومعنى هذا أن جماعات من الطبقة الأرستقراطية العربية من أصحاب

(١) الطبري ٢٨٥٢/٥/١ .

(٢) انظر الطبري ٢٨٥٣/٥/١ .

(٣) الطبري ٢٨٥٤/٥/١ .

(٤) الطبري ٢٨٥٤/٥/١ .

(٥) ٢٨٥٥ ، ٢٨٥٤/٥/١ .

الثروات الضخمة الذين يستطيعون أن يشتروا من أصحاب الملكيات الصغيرة ما يملكون ، قد انتقلت إلى العراق ، وإلى الكوفة بالذات ، كما يظهر من كلام الطبري (١) . وأغلب الظن أن السبب في هذا يرجع إلى أن سواد الكوفة أشد خصباً من منطقة البصرة . ومنذ أيام عمر قال الأحنف بن قيس زعيم تميم البصرة إن أهل الكوفة « نزلوا في مثل حدقة البعير الفاسقة من العيون العذّاب ، والحنان الحصاب ، فتأتيهم ثمارهم ولم تحصد » وإن أهل البصرة نزلوا « سبخة هشاشة ، زعقة نشاشة ، طرف لها في القلاة ، وطرف لها في البحر الأجاج ، يجري إليها ما جرى في مثل مريء النعامة (٢) » . والمؤرخون يذكرون أن موضع الكوفة كان يدعى خد العذراء « ينبت الخزامى والأقحوان والشيخ والقيصوم والشقائق (٣) » . وربما كان من أسباب ذلك أيضاً قرب الكوفة من البادية العربية وملاءمة جوها للعرب .

ونشأ عن هذا أن ظهرت الملكيات الضخمة في الكوفة ، ووجدت الإقطاعات الكبيرة ، والضيايع الواسعة العريضة ، وقام فيها العاملون من الرقيق والموالي والأحرار . فظهرت في الإسلام طبقة « البلوتقراطية » التي تمتاز — إلى أرستقراطيتها التي تأتيها من المولد — بكثرة المال و ضخامة الثراء وكثرة الأتباع أيضاً (٤) .

وساعد على هذا كله ما كان يتدفق على هؤلاء المجاهدين من الغنائم الضخمة التي كانوا يغنمونها ، « وإن القاريء لأخبار الغنائم ليذهل وتعروه الدهشة العظيمة التي يبعثها في نفسه الوقوف على مقادير الثروات الكبيرة التي اقتسمها المجاهدون الورعون ، وتزود منها الأتقياء خلال العقد الثالث لنشأة الإسلام ، فاقتنوا الضيايع الواسعة ، والعقارات الكبيرة ، وأقاموا الدور

(١) ٢٨٥٥ ، ٢٨٥٤/٥/١ .

(٢) الطبري ٢٥٣٩/٥/١ . وانظرها أيضاً مع بعض الاختلاف اللغوي في ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٦٥ ، ١٦٦ . وفي يعقوب : كتاب البلدان / ١٦٦ . وانظر أقوالاً شبيهة بها في ابن الفقيه : المصدر السابق / ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٨ ، ١٧٥ . وفي ياقوت : معجم البلدان ٢٩٨/٧ . وفي الاصطخرى : مسالك الممالك / ٨٢ .

(٣) البلاذري : فتوح البلدان / ٢٧٧ .

(٤) طه حسن : عمان / ١٠٥ .

المنيفة التي شيدوها سواء في وطنهم أو في البلاد المفتوحة ، وأحاطوا أنفسهم بمظاهر النعمة والثراء (١) « فإذا لاحظنا أن هذه الغنائم التي تدفقت على أهل الكوفة إنما كانت كنوز الأكاسرة وجواهرهم أدركنا إلى أي حد كان ثراء هذه الأرستقراطية الكوفية التي غنمت أغنى بلاد العالم القديم على الإطلاق .

ويمدنا المسعودي (٢) بإحصائيات طريفة عن ثروات طائفة من هذه الطبقة البلوتقراطية الجديدة التي نشأت في المجتمع الإسلامي في أيام عثمان ، وهي ثروات بلغت من الضخامة حداً كبيراً . وهو يقدم هذه الإحصائيات بقوله : « وفي أيام عثمان اقتنى جماعة من أصحابه الضياع والدور » ، ويقول تعليقاً عليها : « وهذا باب يتسع ذكره ، ويكثر وصفه ، فيمن تملك من الأموال في أيامه ، ولم يكن مثل ذلك في عصر عمر بن الخطاب ، بل كانت جادة واضحة ، وطريقة بينة » . ويحدثنا المؤرخون عن ثروة طلحة حديثاً يذكرنا بما نسمعه عن أصحاب الملايين في عصرنا الحديث (٣) . وقد كان خبّاب بن الأرت الصحابي الحليل وأحد أصحاب بدر الذين نزلوا الكوفة (٤) يقول معترفاً بتلك الثروة الضخمة التي أنعم الله عليه بها ، متخوفاً من أن يقلل ذلك من ثوابه في الآخرة : « ولقد رأيتني مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أملك ديناراً ولا درهماً ، وإن في ناحية بيتي في تابوتي لأربعين ألف وافي . ولقد خشيت أن تكون قد عجلت لنا طيباتنا في حياتنا الدنيا (٥) » . ولعل من أقوى الأدلة على ذلك تلك الدعوة الاشتراكية التي نادى بها أبو ذر الغفاري في ذلك الوقت (٦) ، والتي كانت — من غير شك — رد فعل لما بلغت هذه الأرستقراطية العربية من غنى وثراء .

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام / ١٢٠ ، ١٢١ .

(٢) مروج الذهب ٣٣٣/١ .

(٣) انظر المسعودي : مروج الذهب ٣٣٣/١ . وابن سعد : الطبقات الكبير

١٥٧/١/٣ ، ١٥٨ .

(٤) ابن سعد : الطبقات الكبير ٨/٦ .

(٥) ابن سعد : الطبقات الكبير ١١٧/١/٣ . والوافي : درهم وأربعة دنانير

(القاموس المحيط : مادة وفي) .

(٦) انظر أخبار أبي ذر الغفاري في الطبري ١/٥/٢٨٥٨ - ٢٨٦٢ (أحداث سنة ٣٠) .

وساعد على ظهور هذه الطبقة البلوتقراطية الجديدة أن عثمان أباح لأعلام قريش من المهاجرين الخروج في الأقاليم الإسلامية والاستقرار فيها ، بعد أن كان عمر قد حجر عليهم ذلك ، خوفاً عليهم من الفتنة ، وخوفاً على الناس من أن يفتنوا بهم ، وخوفاً على الإسلام من أن يُشغَل هؤلاء المسلمون بالدنيا عنه ، آخذاً على نفسه العهد بأن يظل قائماً دون شِعب الحرة آخذاً بحلّاقيم قريش وحُجَزها أن يتهافتوا في النار — على حد تعبيره الرائع القوي (١) ، وبلغ من شدة عمر في ذلك أن الرجل من هؤلاء المهاجرين القرشيين كان يستأذنه في الغزو ، فيقول له : « قد كان لك في غزوك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يبلّغك ، وخير لك من الغزو اليوم ألا ترى الدنيا ولا تراك (٢) » . « فلما ولي عثمان لم يأخذهم بالذي كان يأخذهم به عمر ، فانساحوا في البلاد ، فلما رأوها ورأوا الدنيا ورآهم الناس ، انقطع من لم يكن له طول ولا مزية في الإسلام فكان مغموماً في الناس ، وصاروا أوزاعاً إليهم ، وأمّلوهم وتقدموا في ذلك ، فقالوا : يملكون فنكون قد عرفناهم وتقدمنا في التقرب والانقطاع إليهم . فكان ذلك أول وهن دخل الإسلام ، وأول فتنة كانت في العامة ، ليس إلا ذلك (٣) » .

والواقع الذي يؤسف له أن الأيام حققت ما كان يخشاه عمر العبقري من هذه الفتنة ، ولعل أشد ما حققته الأيام منها افتتان المسلمين بآل البيت عندما اتخذوا من الأمصار الإسلامية مواطن لهم ، وما نتج عن ذلك من ظهور تلك الجماعات من الشيعة الغالية . ولو أن خلفاء عمر ظلوا واقفين مثله دون شعب الحرة آخذين بحلّاقيم قريش وحجزها ، لما تهافتوا في النار ، ولما تهافت كثير من المسلمين معهم فيها .

وعلى كل حال ، فالأمر الذي لاشك فيه هو أن هذين القرارين اللذين اتخذهما عثمان — عن حسن نية بدون شك — كان لهما أعرق الآثار في الحياة الاجتماعية الإسلامية ، وكان لهما — وهذا هو الذي يعنينا هنا — أثر عميق في

(١) انظر الطبري ١/٦/٣٠٢٥ ، ٣٠٢٦ .

(٢) الطبري ١/٦/٣٠٢٦ .

(٣) الطبري ١/٦/٣٠٢٦ .

تضخم عدد الأرستقراطية العربية في الكوفة ، من ناحية ، وفي ازدياد نفوذها الاجتماعي والاقتصادي ، من ناحية أخرى .

وتمضي الحياة بالكوفة قُدُماً ، وبأخذ عدد الأرستقراطية الدينية فيها في النقصان ، فقد أخذ الصحابة - رضوان الله عليهم - تصعد أرواحهم الطاهرة إلى بارئها صحابياً إثر صحابي ، حتى شيعت الكوفة آخرهم ، وهو عبد الله ابن أبي أوفى أحد أصحاب الشجرة ، في سنة ست وثمانين (١) . وتم لهذا العقد الطاهر أن تجتمع حياته الكريمة في رضوان الله ومغفرته حول واسطته الكريمة المطهرة ، محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، في حين أخذ عدد الأرستقراطية الدنيوية في الازدياد .

والواضح من أخبار ثورة المختار الثقفي أن هذه الطبقة الأرستقراطية التي يتردد ذكرها كثيراً فيها (٢) كانت من الكثرة والنفوذ بحيث حاول المختار أن يرضاهم مضمحياً في سبيلها بتأييد الكتلة الشعبية الضخمة من الموالي والعبيد الذين انضموا إلى ثورته منذ بدايتها ، والذين كان يعتمد على تأييدهم اعتماداً كبيراً (٣) وبحيث استطاعت أن تعلن معارضتها له ، بل تعلن الحرب عليه ، وتحاربه ، على الرغم من المركز القوي الذي كان قد وصل إليه (٤) . والواضح أيضاً أن هذه الأرستقراطية الكوفية إنما كانت تدافع - بوقوفها في وجه المختار - عن مركزها الاجتماعي ، وعن كيانها الطبقي ، فقد كان أشد ما ينقمه أفرادها على المختار أنه أدنى مواليهم ، وحملهم على الدواب ، وجعل لهم من النوى نصيباً ، وأنه ضم إليه عبيدهم بعصيانهم وأغراهم بعصيانهم (٥) .

وشمخت الأرستقراطية الكوفية بأنفها بعد أن استطاعت القضاء على هذه

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير ١٣/٦ . وابن كثير : اختصار علوم الحديث / ٢٣٠ .

(٢) انظر الطبري ٦٠٩/٢/٢ ، ٦٣٠ ، ٦٣٢ ، ٦٣٤ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ، ٦٦٥ ، ٦٦٧ وفي مواضع أخرى .

(٣) انظر الطبري ٦٥٠/٢/٢ . ويذكر الدينوري (الأخبار الطوال / ٣١٠) أن عدد عظماء أهل الكوفة الذين فروا من الكوفة إلى البصرة في هذا الوقت بلغ عشرة آلاف رجل .

(٤) انظر الطبري ٦٥٠/٢/٢ - ٦٦٧ .

(٥) انظر الطبري ٦٤٩/٢/٢ - ٦٥١ .

الثورة الشعبية ، ولكن الحجاج بن يوسف لم يكد يتولى الأمر حتى جعل هدفه أن يكسر من حدة شوكتها ، وإن يستلها . ولم تكن هذه الأرستقراطية العربية – كما يقول خودانخش (١) – « تستطيع أن تتحمل لحظة أن ترى الحجاج ، وهو من الرعاع ، يستخف بها ويهينها » ولهذا لم يكد ابن الأشعث يشق عصا الطاعة عليه ، ويرفع راية العصيان في وجهه حتى سارعت بالانضمام إليه . وقد رأينا في الفصل السابق أن فلهوزن يرى أن ثورة ابن الأشعث إنما هي ثورة الأرستقراطية العربية ضد التصرفات العاتية المتعجرفة التي كان يتصرفها ممثل السلطة الحاكمة ، ذلك الرجل الشعبي ، الحجاج .

* * *

وإلى جانب هذه الطبقة الأرستقراطية عرف المجتمع الكوفي طبقة اجتماعية أخرى هي طبقة « الموالي » ، وهي طبقة كان لها أعمق الآثار في حياة الكوفة الاجتماعية والعقلية .

وقد تكونت هذه الطبقة من أولئك الأعاجم الذين اعتنقوا الإسلام ، واستقرت بهم حياتهم في الكوفة في ظل سادتهم العرب الذين أسلموا على أيديهم فأصبحوا موالي لهم . ومن الواضح أن هؤلاء جاءوا الكوفة في أول أمرهم أسرى حرب ، ثم اعتنقوا الإسلام ، ثم أعتقهم مالكوهم العرب ، ولكن ظلت صلة الولاء تربطهم بهم (٢) . وقد كانت الكوفة – بحكم كونها معسكراً للجيش الإسلامي في فتوح فارس – تتلقى سيلاً لا ينقطع من الأسرى الفرس الذين كانوا – أو كان كثير منهم – يتحولون إلى موالي بعد اعتناقهم الإسلام ، وإعتاقهم تقريباً من سادتهم إلى الله ، أو تكفيراً عن بعض ذنوبهم الكبيرة (٣) .

(١) انظر مقدمة لكتاب كريم : الحضارة الإسلامية / ٤٠ .

(٢) انظر Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, pp. 71, 72

وأيضاً أحمد أمين : فجر الإسلام ١/ ١٠٩ ، ١١٠ .

(٣) يقول نيبث بن ربي للمختار عن هؤلاء الموالي : « هم في أفاء الله علينا وهذه البلاد جميعاً ، فاعتقنا رقابهم نأمل الأجر في ذلك والثواب والشكر » (الطبري ٢/ ٢/ ٦٥٠) .

وكان عدد هؤلاء الموالي في الكوفة كبيراً ، وزاد من عددهم أن أبناءهم كانوا يظنون بالنسبة لأبناء سادتهم في المركز نفسه الذي كان لأبائهم حيال سادتهم الأصليين . وهكذا كان عددهم آخذاً مع الأيام في الازدياد ، وكانت دائرتهم آخذة في الاتساع دون أن يقف اتساعها عند حد (١) . ويذكر قلهوزن (٢) أن الموالي في الكوفة كانوا أكثر من نصف سكانها . وقد كان معاوية يخشى من هذه « الحمراء » وثبة على العرب والسلطان ، ففكر في أن يقتل منهم شطراً ، ويدع شطراً لإقامة السوق وعمارة الطريق ، ولكنه عاد فعدل عن ذلك (٣) . وحقاً لقد كان معاوية بعيد النظر حين خشى هذه الوثبة على السلطان العربي ، فقد حققت الأيام ما كان يخشاه عندما شارك هؤلاء الموالي في الإطاحة بعرش الأمويين مشاركة كان لها أثر قوى في نجاح الانقلاب العباسي . وإن المتبع لأخبار ثورة المختار ليلاحظ في وضوح أن عدد الموالي في الكوفة كان كبيراً جداً ، وقد رأينا - من قبل - أن هذه الثورة اعتمدت على الموالي . ويحدثنا الطبري أن عبد الله بن مطيع أمير الكوفة في ذلك الوقت ذكر في إحدى خطبه في الأرسطراطية العربية بالكوفة أن مع المختار خمسمائة رجل من مواليهم ، وأنهم قد أمروا عليهم أميراً منهم (٤) ، ويحدثنا أيضاً أن الجيش الذي أرسله المختار إلى المدينة في سنة ٦٦ لمكر بابن الزبير كان مؤلفاً من ثلاثة آلاف أكثرهم من الموالي ، ليس فيهم من العرب إلا سبعمائة (٥) . ولا تكاد تمضي الأيام إلا قليلاً حتى نسمع أن عدد الموالي الذين حاربوا في صفوف سادتهم مع ابن الأشعث في دير الجماجم سنة ٨٢ بلغ حوالى مائة ألف (٦) . وأغلب الظن أننا لسنا

(١) انظر كريمة : الحضارة الإسلامية / ٧٤

(٢) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 246

(٣) ابن عبد ربه : العقد الفريد ٤١٣/٣ .

(٤) « والله لقد بلغنى أن فيهم خمسمائة رجل من محوريكم عليهم أمير منهم » (الطبري ٦٢٧/٢/٢) .

(٥) انظر الطبري ٦٨٩/٢/٢ .

(٦) « وهم إذ ذاك مائة ألف مقاتل ممن يأخذ العطاء ، ومعهم مثلهم من مواليهم » (الطبري ١٠٧٢/٢/٢) .

في حاجة إلى القول بأن عدد هؤلاء الموالى زاد زيادة هائلة عقب قيام الدولة العباسية ، فمن المعروف أن هذه الدولة إنما قامت على أكتاف الموالى من الفرس (١) ، وكان أبو مسلم نفسه قائد الانقلاب العباسي من موالى خَطَرَنِيَّة وهي قرية في سواد الكوفة (٢) . ومن هنا كان طبيعياً أن يزداد عدد الموالى في الكوفة بعد ذلك حتى يطفئ على العرب ، وقد سمعنا - منذ قليل - حاشية الخليفة الأمين وهي تتحدث عن بقايا العرب في الكوفة .

ونعود مرة أخرى إلى البداية لنرى كيف كانت منزلة هؤلاء الموالى الاجتماعية في الكوفة .

لقد كان مفروضاً أن يكون هؤلاء الموالى في منزلة اجتماعية تتساوى - من الناحية الإنسانية على الأقل - مع منزلة العرب ، وذلك وفقاً للمبادئ الديمقراطية التي جاء بها الإسلام ، والتي أعلنها الرسول عليه السلام في خطبة الوداع المشهورة (٣) وهي تلك المبادئ التي تجعل تمايز الناس لا على أساس من الأصل أو الحسب ، وإنما على أساس من التقوى . ولكن المثالية شيء ، والواقع شيء آخر ، فلم يكذب ينقض عصر الخلفاء الراشدين ، ويودع المجتمع الإسلامي على بن أبي طالب الذي يروى عنه أنه كان « لا يفضل شريفاً على مشروف ، ولا عربياً على عجمي » (٤) ، حتى أخذ العرب في العصر الأموي ينظرون للموالى نظرة السيد للعبد ، ومضوا يعاملونهم لا تلك المعاملة الإسلامية الرقيقة التي أمرهم بها الله ورسوله ، وإنما معاملة أقل ما توصف به أنها بعيدة عن روح الإسلام السمح ، ومجافية لمبادئه الإنسانية السامية ، فقد كانوا يرونهم « جنساً منحطاً لا يمتاز عن العبيد إلا قليلاً » (٥) ، أو - كما كان يقول شيبث بن ربعي أحد أفراد الأرسطراطية الكوفية البارزين - « فيثا أفاءه الله عليهم » (٦) . وقد وصل الأمر ببعض العرب إلى درجة أنهم

(١) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 504

(٢) انظر الطبري ١٩٦٠/٣/٢ ، وأيضاً / ١٩١٦ .

(٣) انظرها في الجاحظ : البيان والتبيين ٣٣/٢ . وابن عبد ربه : العقد الفريد ٥٨٠٥٧/٤

(٤) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ١٨٠/١ .

(٥) انظر مقدمة خودابخش لكريم : الحضارة الإسلامية / ٤١ .

(٦) انظر الطبري ٦٥٠/٢/٢ .

كانوا يرون في الصلاة خلفهم تواضعاً لله (١) ، بل لقد وصل الأمر بالشعبي ، قاضي الكوفة في خلافة عمر بن عبد العزيز ، إلى التصريح بأن الموالي بَغَضُوا إليه المسجد حتى تركوه أبغض إليه من كناسة داره (٢) . ولهذا لا نجد غرابة عندما نسمع في حوالى منتصف القرن الثانى عن مسجد في الكوفة يسمى « مسجد الموالي (٣) » الذى يميل خودا بنحش إلى الظن بأنهم اضطروا إلى تأدية صلواتهم فيه بعد أن رأوا أن تعصب العرب ضدهم لم يكن يسمح لهم حتى بالعبادة معهم في مسجد واحد (٤) . وإذا كانت هذه هي معاملة العرب للموالي في النواحي الدينية التى كان مفروضاً أن يتساوى فيها المسلمون جميعاً ، فليس من شك فى أن معاملتهم لهم فى النواحي الاجتماعية كانت أشد سوءاً وأشد امتهاناً للكرامة الإنسانية . ويطول بنا القول لو مضينا نستعرض ألوان المعاملة الاجتماعية الشاذة التى كان يلاقها الموالي على أيدي العرب ، وهى مسألة شغلت فصولاً طويلة فى كتب القدماء ودراسات المحدثين ، وحسبنا أن نذكر أن الخاطب كان لا يخطب المرأة منهم إلى أبيها أو أخيها وإنما إلى سيدها العربى ، فإن رضى تم الزواج وإلا رُدَّ ، وإن زَوَّج الأب أو الأخ بغير رأى سيده فسخ النكاح (٥) . ولعل أسوأ مثل لهذه المعاملة التى تصل إلى درجة الاضطهاد ما نلاحظه فى أثناء ثورة المختار من أن شُبَّ ابن ربيعى بعد أن سجل نصراً على أتباع المختار فى بعض الاشتباكات الدامية بين الفريقين ، مضى يقتل المولى ويترك العربى (٦) ، على الرغم من أن الجميع كانوا يحاربون فى صفوف المختار .

والواقع أنه — كما يقول كريم (٧) — « ربما لا توجد مثل العرب أمة أخرى جمعت بين الشعور بالاستقلال الواضح اليين ، وبين النزعة الأرستقراطية

(١) ابن عبد ربه : العقد الفريد ٤١٢/٣ ، ٤١٣ .

(٢) ابن سعد : الطبقات الكبير ١٧٥/٦ .

(٣) انظر الطبرى ٢٩٥/١/٣ (أحداث سنة ١٤٥) .

(٤) انظر مقدمته لكريم : الحضارة الإسلامية / ٤٣ .

(٥) ابن عبد ربه : العقد الفريد ٤١٣/٣ .

(٦) انظر الطبرى ٦٢٣/٢/٢ .

(٧) الحضارة الإسلامية / ٧٩ ، ٨٠ .

الشديدة والإحساس بالعزلة حيال الأجانب . وقد عجز الفاتحون العرب وأبناؤهم عن أن يفهموا مرة واحدة أن الدخول في الإسلام رفع الأجنبي إلى المستوى الذى يؤهله للمساواة بالعربى الأصيل . واعتبر العربى نفسه دائماً بن الأمة الحاكمة التى عهد إليها بحكم الأجانب أو المتبربرين أو العجم .

ومن هنا استأثر العرب بالمناصب الهامة فى الدولة وبخاصة السياسية والدينية ، ولم يسمحوا للموالى بحق العمل بها ، وإنما سمحوا لهم بالأعمال التى كانوا يأنفون من القيام بها ، كالزراعة والصناعة والحرف اليدوية (١) ، وقد رأينا من قبل أن النبط كانوا يقومون على زراعة الأرض ، كما رأينا أن معاوية حين فكر فى قتل شطر من الموالى رأى أن يدع شطراً لإقامة السوق وعمارة الطريق . وكذلك سمحوا لهم بالأعمال التى لم يكونوا يجيدونها ، كجباية الضرائب التى عهدوا بها إلى الدهاقين الفرس (٢) ملاك الأرض الطيبة فى المملكة الساسانية القديمة الذين كانوا يمثلون الأرستقراطية الفارسية ، والذين استطاعوا بإسلامهم فى الوقت المناسب أن ينقذوا بقايا النفوذ الذى كان لهم من قبل (٣) . ومن الواضح أن العرب تركوا لهؤلاء الدهاقين مهمة جباية الضرائب لأنهم كانوا أعلم منهم بشئون بلادهم وأحوال السكان بها ، وأقدر على التفاهم معهم ، أو — على حد تعبير عبيد الله بن زياد — « أبصر بالحباية ، وأوفى بالأمانة ، وأهون فى المطالبة من العرب (٤) » . ولكن هؤلاء الدهاقين — على الرغم مما وصلوا إليه من نفوذ ، وما جمعه من ثروة — كانوا قلة قليلة بالنسبة إلى تلك الكتلة الشعبية الضخمة من الموالى الذين لم يكن لهم فى المجتمع الكوفى أى نفوذ ، والذين لم تتح لهم الفرص لجمع المال والثراء .

وكانت النتيجة الطبيعية لهذه المعاملة الشاذة التى كانت تلاقيها كتلة الموالى الضخمة فى الكوفة من العرب أن امتلأت نفوسهم سخطاً وحقدًا عليهم ، وقد اضطروا إلى أن يكتبوا هذا الشعور بالسخط والحقد فى

(١) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 246

(٢) انظر الطبرى ١/٥/٢٤٧٠ .

(٣) انظر كرىمر : الحضارة الإسلامية / ٧٨ .

(٤) الطبرى ٢/١/٤٥٨ .

نفوسهم ، ولكنهم كانوا لا يكادون يجدون فرصة تخفف من نفوسهم هذا الشعور حتى يسارعوا إلى اقتناصها . وقد وجدوا في حركة المختار الفرصة السانحة ، فانضموا إليه (١) ، فقد أعلن المختار منذ البداية أنه يتمنى أن يستتب له الأمر ، فيعتق ممالكهم كلهم ، ثم لا يملك مملوكاً أبداً (٢) ، وجعل من شروط بيعته التي يبايعه الناس عليها « الدفع عن الضعفاء (٣) » ولم يكن في ذلك الوقت من هم أشد ضعفاً وهواناً من هؤلاء الموالي . وكذلك وجدوا في ثورة ابن الأشعث بعد ذلك فرصة جديدة – بعد أن ضاعت من أيديهم فرصة المختار – ليتخلصوا من اضطهاد الحجاج لهم ، وشدة عسفه بهم ، سواء من الناحية الاجتماعية أو من الناحية الاقتصادية وقد رأينا في الفصل السابق أن بعض المستشرقين أمثال فون كريمرفان وقلوتن يميلون إلى تفسير ثورة ابن الأشعث على أنها كانت محاولة من الموالي في سبيل الحصول على حقوق سياسية مساوية للحقوق التي تتمتع بها الأرستقراطية العربية ، وفي سبيل التخلص من الضرائب المرهقة التي فرضها الحجاج عليهم . وأغلب الظن أننا لسنا في حاجة إلى القول بأن الموالي وجدوا فرصتهم الأخيرة في الانقلاب العباسي ، فشاركوا فيه بكل قواهم ، وضربوا العرب ضربة قاصمة ، فمن المعروف أن الحراسانيين هم الذين أخذوا بيد العباسيين إلى النصر النهائي تحت قيادة أبي مسلم الحراساني المولى الفارسي ، ولهذا كانوا يطلقون عليهم « الشيعة » و « الأنصار » و « أبناء الدولة » (٤) ومن الطبيعي أن تكون نتيجة هذا أن يرتفع شأن الموالي في الدولة الجديدة .

والأمر الذي لا شك فيه هو أنه « بسقوط الأمويين واعتلاء العباسيين العرش بدأت فترة تلي فيها الفرس وأنصارهم عطفاً أكثر مما كانوا يلاقونه

(١) انظر Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, pp. 278-279

(٢) الطبري ٦٠١/٢/٢ .

(٣) الطبري ٦٢٣/٢/٢ .

(٤) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall p. 558

فما مضى ، وقد كان كثيرون من الفرس يوجدون في البلاط وفي العاصمة ، وكانوا يتمتعون بقدر من عطف الخلفاء ، ويشغلون المناصب الهامة التي كانت مصدرا من مصادر الثروة والنفوذ لهم ، ولا حاجة بنا هنا إلى الإشارة بصفة خاصة إلى أسرة البرامكة المشهورة التي سيطرت على الخلافة سيطرة لا حد لها إلى أن كانت خاتمتها المحزنة . وقد توصل الفرس إلى مراكز القيادة الحربية العليا ، حتى إنه في عهد الخليفة الهادي أسندت إلى فارسي من أسرة قديمة من أسر الحكام - كان قد أصبح مولى للخليفة المنصور عند اعتناقه الإسلام - القيادة الحربية ومهمة جمع الضرائب في ولاية خوزستان المهمة (١) . ومن قبل الهادي كان المنصور يعتمد على الموالي ، ويستعملهم على أعماله ، بل يقدمهم على العرب ، ويذكر المؤرخون أنه أول من فعل ذلك ، وأنه كثر بعده حتى زالت رئاسة العرب وقيادتها ، وذهبت مراتبها (٢) .

فنحن إذن أمام ظاهرة اجتماعية شديدة الخطر في المجتمع الإسلامي ، بل نحن في الحقيقة أمام انقلاب اجتماعي خطير ، فبعد أن كان العرب هم أصحاب الصدارة والنفوذ في الدولة الأموية ، انقلبت الحال بعد الانقلاب العباسي ، فراجع العرب إلى المكان الثاني ليخلوا مكان الصدارة للفرس والموالي . وحقا لقد كان الانقلاب العباسي انقلابا سياسيا في تاريخ الدولة الإسلامية ، كما كان انقلابا اجتماعيا في حياة المجتمع الإسلامي . وكان لهذا تأثيره البعيد المدى في الحياة الاجتماعية في الكوفة ، وفي الحياة العقلية والأدبية أيضا ، فلم تكن الكوفة إلا مدينة من مدن العراق الذي شهد الصفحات الأولى من كتاب الانقلاب العباسي ، والذي أصبح مركز الدولة الجديدة ، فلا بد لها من أن تتأثر بهذا الانقلاب كما تأثر المجتمع الإسلامي في العراق كله .

« وقد أثار هذا الأمر في الحقيقة غضب الحزب العربي القديم إلى

(١) كريم : الحضارة الإسلامية / ٩٥ ، ٩٦ .

(٢) انظر السعدي : مروج الذهب ٤٠١/٢ . والسيوطي : تاريخ الخلفاء / ١٠٥ .

حد بعيد (١) ، وأثار في نفوس العرب مرارة وسخطا . ولكن هذا كله لم يغير من مجرى الحوادث الطبيعي ، فقد مضت الأمور في طريقها حتى بلغ النفوذ الفارسي في بلاط الخلفاء ذروته في عهد الهادي والرشيد والمأمون (٢) .

وإذن فقد كانت هناك طبقتان اجتماعيتان أساسيتان في الكوفة : طبقة الأرستقراطية العربية من ناحية ، وطبقة الموالي من ناحية أخرى ، وكان لهاتين الطبقتين تأثير كبير في حياة الكوفة السياسية والاجتماعية ، كما كان لهما تأثير كبير أيضا في حياتها العقلية والأدبية .

وإلى جانب هاتين الطبقتين كانت هناك طبقتان أخريان : الطبقة الشعبية من العرب الذين لم يكن لهم حظ من الأرستقراطية الدينية أو الدنيوية ، ثم طبقة الأجانب من الفرس والنبط والسريان الذين لم يعتنقوا الإسلام ، وإنما ظلوا متمسكين بدياناتهم القديمة .

أما الطبقة الأولى فقد كانت تتألف من أفراد القبائل العربية المختلفة التي نزلت الكوفة واستوطنتها ، ولم يكن لهم حظ من أرستقراطية الدين أو أرستقراطية الدنيا ، كما كانت تتألف من أولئك الحند المقاتلين الذين كانوا يتخذون من الكوفة معسكرا لهم ، فيرابطون بها ما شاء لهم الغزو والجهاد ، حتى إذا ما انتهت مهمتهم الحربية فمنهم من يقيم بها ، ومنهم من يرحل عنها .

وبطبيعة الحال لم يكن كل عربي نزل الكوفة أرستقراطياً ، بل إن الأرستقراطية العربية التي نزلت الكوفة — على الرغم مما كان لها من تأثير عميق في حياتها — كانت محدودة العدد ، وليس هذا في حاجة إلى إثبات أو دليل لأنه يتفق مع منطق الحياة وطبائع الأشياء . وإذا كان الصحابة ، ورؤساء القبائل وأشرافها ، وأبطال الفتح وفرسانه المشهورون ، وأولئك الذين

(١) كريم : الحضارة الإسلامية / ٩٦ .

(٢) انظر كريم : الحضارة الإسلامية / ٩٨ وما بعدها ، وأيضاً أحمد أمين : ضحى الإسلام ٤٢/١ ، ٤٣ .

أثروا ثراء فاحشا لظروف اقتصادية مواتية ، يمثلون طبقة الأرستقراطية العربية في الكوفة ، فقد كانت هناك الكتلة الشعبية الضخمة التي تتألف من سائر أفراد القبائل الذين يمثلون الطبقة العامة فيها ، كما كانت هناك أيضا الكتلة العسكرية الضخمة التي تتألف من الجند المقاتلين .

ولكن من المهم أن نلاحظ أن فرص الثراء ، بل الثراء الواسع ، كانت متاحة لكثير من أفراد هذه الطبقة العامة ، فقد كانت الكوفة — كما رأينا — معسكرا تتدفق منه الجيوش الإسلامية للغزو والجهاد في تلك الأقاليم التي تعد من أغنى أقاليم العالم القديم ثراءً وخصباً ، وتتدفق إليه تلك المغنم الكثيرة التي وعد الله بها المجاهدين في سبيله ، وحسبنا أن نذكر أن أربعة أخماس كنوز الأكاسرة وجواهر التاج الفارسي كانت — كما يقضى التشريع الإسلامي — من نصيب الجند المقاتلين في هذه المنطقة ، فقد بلغ نصيب الفارس الواحد من فيء المدائن اثني عشر ألفاً (١) . وإن الناظر فيما أصابه المجاهدون من فيء المدائن وحدها (٢) ليدرك إلى أي حد كانت فرص الثراء الواسع متاحة لهؤلاء العرب النازلين في الكوفة وغيرها من معسكرات الفتح الإسلامي في تلك المنطقة . وإذا كانت النظرة الدينية التي كان ينظر بها هؤلاء المجاهدون إلى الغزو تتلخص في أنه السبيل إلى الجنة ، فإن النظرة الدنيوية إليه تتلخص في أنه السبيل المقرب للغنَى — كما يقول بعض شعرائهم (٣) .

وإلى جانب هذه الكتلة العربية المسلمة كانت توجد كتلة عربية أخرى غير مسلمة تتألف من أولئك العرب النصاري من تغلب ونجران ومن كان مع تغلب من النمر وإياد الذين نزلوا الكوفة واستوطنوها منذ وقت مبكر من تمصيرها . وبطبيعة الحال لم يكن هؤلاء النصاري يشاركون في الفتح والجهاد ، وإنما كانوا مواطنين عاديين تتكون منهم « الأقلية » المسيحية في هذا المجتمع الإسلامي . وقد رأينا أن عمر بن الخطاب كان يرى أن يأخذ منهم الجزية ، شأنهم

(١) الطبري ١/٥/٢٤٥١ .

(٢) انظر الطبري ١/٥/٢٤٤٤ - ٢٤٥٥ .

(٣) نهار بن تومعة « ألا ذهب الغزو المقرب للغنَى » (الطبري ٢/٢/١٢٥١) .

في ذلك شأن سائر الذميين ، ولكنه - حرصاً على وحدة الجماعة العربية ورغبة في عدم تنفير هذه المجموعات العربية وانضمامها إلى أعداء المسلمين - جعل لهم وضعاً خاصاً ، فقبل منهم جزية مثل صدقة المسلم .

وأما الطبقة الأخيرة من طبقات المجتمع الكوفي فقد كانت تتألف - كما قلنا - من أولئك الأجانب من الفرس والنبط والسريان الذين لم يقبلوا اعتناق الإسلام ، وإنما ظلوا متمسكين بدياناتهم القديمة . ووفقاً للتشريع الإسلامي السمح تركت لهم حرية العقيدة على أن يدفعوا للمسلمين الجزية ، فيصيروا بهذا من « أهل الذمة » أي في ذمة المسلمين يحمونهم ويدافعون عنهم في مقابل هذه الضريبة المفروضة عليهم (١) . ولكن هذه الجزية لم تكن تفرض على كل من لم يعتنق الإسلام من الأجانب ، وإنما كانت تفرض فقط على الأقوياء من الذكور لأنها كانت بمثابة ضريبة الإعفاء من الخدمة العسكرية التي كان يمكن أن يقوم بها هؤلاء القادرون لو كانوا مسلمين . ومن هنا كان يعفى منها العاجزون عن هذه الخدمة كالنساء والمسنين والأطفال غير البالغين (٢) ، كما كان يعفى منها الرهبان والقسيسون الزاهدون في الدنيا المنقطعون للعبادة ، أو على حد تعبير خالد بن الوليد في كتابه لنقباء أهل الحيرة الذين جاءوا يعاهدونه « من كان منهم على غير ذى يد حببسا عن الدنيا تاركاً لها » (٣) ، وكذلك كان يعفى منها من يقومون بخدمة الجيش الإسلامي أو من يحاربون إلى جانب المسلمين (٤) ، فالخشر - كما يقول سراقه بن عمرو عامل عمر بن الخطاب على أرمينية - عوض من جزائهم (٥) .

ومن الواضح أن عدد هؤلاء الأجانب الذين لم يعتنقوا الإسلام كان كبيراً في أول الأمر ، فقد بلغ عددهم في منطقة السواد في أيام عمر بن الخطاب

(١) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ١/١٠٦ .

(٢) انظر كريم : الحضارة الإسلامية / ٨٣ .

(٣) انظر الطبري ١/٤/٢٠٤٤ - والضمير في « منهم » يعود على الرهبان والقسيسين

(٤) انظر البلاذري : فتوح البلدان / ١٥٩ . والطبري ١/٥/٢٦٦٥ .

(٥) الطبري ١/٥/٢٦٦٥ .

خمسمائة ألف وخمسين ألفاً (١) . وهذا طبعاً لأن سكان الأقاليم الأجنبية التي فتحها المسلمون لم يعتنقوا جميعاً الإسلام في أول الأمر . ولكن لم تكد تمضي الأيام ويستقر الحكم الإسلامي في هذه الأقاليم حتى أخذ عدد هؤلاء يتناقص ، فقد أخذوا يعتنقون الإسلام ، ويدخلون في دين الله أفواجا ، إما عن عقيدة صادقة واقتناع بالدين الجديد ، وإما فراراً من الجزية التي كان عليهم أن يدفعوها ما لم يعتنقوا الإسلام ، كما أن كثيرين منهم تخلصوا من ذلك بالفرار والهجرة من الحكم الإسلامي الأجنبي (٢) .

وقد اشتدت هذه الظاهرة في أيام الحجاج حتى تركته يواجه مشكلة مالية خطيرة ، فقد كان إسلام هؤلاء الأجانب معناه نقص الدخل الذي تحصل عليه الدولة من الجزية التي كانت مفروضة عليهم قبل إسلامهم . ولهذا قرر الحجاج أن إسلام هؤلاء لا يرفع عنهم الجزية ، ومضى يرغم هؤلاء الجُدد في الإسلام على دفع هذه الضريبة التي كان يدفعها غير المسلمين ، « وهكذا اضطر هؤلاء الموالي الذين كانوا يتطلعون إلى مساواتهم مساواة تامة بإخوانهم في الدين من العرب للعودة إلى أرضهم ، ودفعهم الجزية كما كانوا يدفعونها من قبل (٣) » . ولكن لم يكد عمر بن عبد العزيز يتولى الخلافة حتى ألغى ذلك كله ، ومنع أخذ الجزية من هؤلاء المسلمين الجدد (٤) . وكان من أثر ذلك أن ازداد اعتناق هؤلاء للإسلام ، بينما نقص إيرادات بيت المال نقصاً كبيراً ، ولكن عمر كان يؤمن بقولته المشهورة الخالدة « إن الله بعث محمداً صلى الله عليه وسلم داعياً ولم يبعثه جانياً » (٥)

(١) كان يجب على غير المسلمين أن يحملوا حول رقابهم خاتماً من الرصاص ، يحتمل أنه كان يستخدم كعلامة رسمية تفيد عند جمع الضرائب ، وقد وزع المشرف على الضرائب من قبل عمر في منطقة السواد ٥٥٠,٠٠٠ علامة من هذه العلامات (انظر كريم : الحضارة الإسلامية / ٨٣)

(٢) انظر كريم : الحضارة الإسلامية / ٨٤ .

(٣) فان قلو تن : السيادة العربية / ٤١ .

(٤) انظر الطبري ١٣٥٤/٣/٢ .

(٥) الطبري ١٣٥٤/٣/٢ . وقد أخذنا برواية ابن عساكر في هذا النص (انظر الهامش

حرف «H»)

وإذن فقد كانت بالكوفة أربع طبقات اجتماعية :

طبقة الأرستقراطية العربية من الصحابة ، ورؤساء القبائل وأشرافها ،
وأبطال الفتح الإسلامي ، وأولئك الذين هاجروا إليها منذ أيام عثمان ،
واقتنوا بها الضياع والقصور ، كما جمعوا من حولهم الأموال والأتباع .
ثم الطبقة العامة من العرب ، من أفراد القبائل الذين لم يتح لهم حظ
من الأرستقراطية ، ومن الجند المقاتلين الذين كانت تزخر بهم الكوفة ،
ثم من نصارى تغلب ونجران والنمر وإياد ممن نزلوا الكوفة وظلوا متمسكين
بديانتهم الأولى . وقد كانت الفرص تتاح لبعض أفراد هذه الطبقة ،
وبخاصة من الجند المقاتلين ، للثراء الواسع ، مما يتيح لهم الانتقال من
طبقتهم العامة إلى الطبقة الأرستقراطية .

ثم طبقة الموالي التي كانت تتألف من الأجانب الذين اعتنقوا الإسلام ،
فأصبحوا موالي للعرب الذين أسلموا على أيديهم . ومن هذه الطبقة كانت
طائفة « الدهاقين » التي استطاعت أن تحتفظ ببقايا نفوذها القديم ، فكانت
بهذا ممثلة للأرستقراطية الفارسية بين أفراد هذه الطبقة من الموالي .

ثم أخيراً طبقة الأجانب الذين لم يقبلوا الدخول في الإسلام ، وإنما قبلوا
دفع الجزية في نظير احتفاظهم بدياناتهم القديمة . ولكن مع مرور الأيام أخذ
كثير من أفراد هذه الطبقة يعتنقون الإسلام ، فينتقلون بهذا إلى طبقة الموالي .
هذه هي الطبقات الاجتماعية التي عرفها المجتمع الكوفي ، وكانت
هذه الطبقات — بطبيعة الحال — تعيش كل منها أنماطاً خاصة من الحياة ،
ولكن هذه الأنماط المختلفة — على ما بينها من تباعد وتقارب ، ومن انفصال
وانصال — تؤلف الصورة العامة لحياة الكوفة الاجتماعية ، أو — بتعبير
آخر — لشخصية الكوفة الاجتماعية .

شخصية الكوفة الاجتماعية :

رأينا من قبل - في تمهيدنا لهذا البحث - أن العرب نزلوا الكوفة عند تأسيسها قبائل ، وأنهم استقروا فيها استقراراً قليلاً ، وتوزعوا على الأرض الحديدية وفق قبائلهم ، ورأينا أن كل قبيلة كانت تنزل في حي معين لا يشاركها فيه إلا حلفاؤها ، وأن أفراد القبائل الحدد الذين كانوا يقدون من الجزيرة العربية كانوا يتزلون في أحياء قبائلهم ، ويتنون منازلهم فيها ، وكان هذا الوضع الاجتماعي طبيعياً لأن العرب الذين نزلوا الكوفة في أول الأمر كانوا من الحند المقاتلين الذين خرجوا لفتح العراق وفارس ، وكان هؤلاء الحند مرتبين وفق قبائلهم ، كما كانوا يقسمون في معسكراتهم باعتبار القبائل والبطون (١) . وقد رأينا أن هؤلاء الحند وزعوا في الكوفة في أول الأمر توزيعاً سباعياً كان يقوم قبل كل شيء على أساس قبلي ، وأن علياً عندما غير من هذا التوزيع لم يغير من الأساس القبلي الذي قام عليه ، وإنما ظلت صلات النسب والحلف الأساس الأول الذي تقوم عليه هذه « الأسباع » . وعلى الرغم من أن الجيوش الإسلامية كانت تخرج للغزو والجهاد وحدات متماسكة متألّفة يسيطر عليها الروح الإسلامي العام ، وتسودها العصبية للدين الجديد ، فإن هذا لم يكن معناه أن هذه الجيوش كانت ممتزجة امتزاجاً تفسح الصلات القبلية فيه مكانها لصلوات أخرى بحيث يصبح الشعور بالقبيلة هزيراً ضئيلاً ، والروح

(١) انظر نجرى زيدان : تاريخ المدن الإسلامي ١٣٣/١ ، ١٤٢ .

القبليّ مصفراً شاحباً ، فإن الأمر الذي لا شك فيه هو أن هذه الحيوّش العربية لم تنس في هذه الفترة من تاريخ الدولة الإسلامية - على الأقل - أنها ترجع إلى قبائل متعددة ، ولم تفقد أبداً إحساسها بالقبيلة ، ولم يهزل الشعور بالقبيلة في نفوسها ، ولم يشحب الروح القبلي الذي كان يسيطر عليها ، وإنما خرجت هذه الحيوّش للجهاد قبائل ، وحاربت قبائل ، ثم استقرت بعد ذلك في معسكراتها قبائل ، لتستأنف جهادها بعد فترة تطول أو تقصر قبائل أيضاً . وليس من شك في أن الإحساس بالقبيلة كان يملأ نفوس هؤلاء المقاتلين ، لأنهم ما زالوا عرباً خلتصاً ، ولأنهم مرتبون في جيوشهم ترتيباً قبلياً ، غاية ما في الأمر أن هذه القبائل المختلفة كان يسيطر عليها الروح الإسلامي العام الذي يجعلها جميعاً تتجاهد من أجل غرض واحد وغاية واحدة ، هي نصرة الدين الحديّد الذي آمنت به ، ولكن ليس معنى هذا أنها فقدت إحساسها بقبائلها أو عصبياتها لها . وآية ذلك أن هذه الحيوّش كانت لا تكاد تستقر بعد أن ينقشع غبار الحرب حتى يأخذ استقرارها صورة قبلية ، يرتفع فيها الإحساس بالقبيلة إلى درجة عالية ، ويبدو فيها الروح القبلي في شكل واضح قوى . وليس في هذا ما يطعن في التنظيم العسكري للجيوش الإسلامية ، بل ربما كان هذا التنظيم القبلي من العوامل التي ساعدت على النصر الساحق السريع الذي أحرزته هذه الحيوّش في أمد قصير ، فقد كانت هذه القبائل تتنافس فيما بينها في سبيل هذا النصر الذي يكسبها الفخار في الدنيا ، ويضمن لها الجنة في الآخرة ، ولعل هذا ما جعل عمر بن الخطاب العبقرى يرتب الجند في « الديوان » الذي أسسه لأول مرة في التاريخ العربي باعتبار القبائل حتى تتميز كل قبيلة من غيرها (١) ، ولو كان عمر يرى أن ترتيب الحيوّش الإسلامية وفق قبائلها يضعف من مقدرتها الحربية ، لعدل عن هذا الأساس القبلي ، ورتبها على أساس آخر ، ولم تكن عبقرية عمر بالتى تعجز عن ذلك

(١) انظر جرجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي ١/١٤٢ ، ١٤٣

وعلى كل حال فالأمر الذى لا شك فيه ، ولا خلاف حوله ، هو أن الجيش الإسلامى الذى نزل الكوفة نزها قبائل ، وأن كل قبيلة اختطت لها خطة مستقلة ، وأن الحياة الاجتماعية بدأت فى الكوفة حياة قبلية .

وتمضى الحياة فى الكوفة قبلية كما بدأت ، فيها الإحساس بالقبيلة ، وفيها الدعوة القبلية ، وفيها غلبة الروح القبلى على كل شىء ، ومن هنا غلب على الحياة فيها طابع الحياة الجاهلية (١) . وكان من نتيجة هذا أن أخذت العصبية فى الظهور وكانت هذه العصبية هى كل حياة القوم الاجتماعية ، « فقد أمضوا أوقاتهم هناك يثيرونها ، ويتحدثون فيها ، ويتعقبون بأحاديثهم ما كان منها فى الجاهلية وما اتصل منها فى الإسلام ، وكأنما ذهبت أدراج الرياح وصايا النبي صلى الله عليه وسلم فى العرب ، وما دعا إليه من نبذ التفاخر والتكاثر من مثل قوله فى خطبة حجة الوداع : أيها الناس ، إن الله أذهب عنكم نخوة الجاهلية وفخرها بالآباء ، كلكم لآدم ، وآدم من تراب . وليس من شك فى أن هذا مثل أعلى أراده الإسلام للعرب ، حتى تجتمع كلمتهم ، ولكنهم لم يكادوا يطمثون بعد فتوح أبي بكر وعمر وعثمان ، حتى عادوا إلى دعوى الجاهلية ، وإلى منازعاتهم العصبية . وعمل على تأجيج نار هذه العصبية ما كان من تحارب القبائل فى صفين وقبل صفين فى موقعة الجمل ، فاشتعل ما كان خبا فى نفوسهم ، وعادوا إلى التنازع بالألقاب والفخر بالآباء وفى الظاهر كان على ومعاوية يقتلان ، وفى الباطن كانت القبائل تتكتل حسب خصوماتها الجاهلية ، فمعاوية معه قضاة وكلب اليمنيتان ومعه تغلب ، وعلى معه قيس ، ومعاوية معه قريش ، وعلى معه الأنصار (٢) »

بل لقد وصلت المسألة إلى درجة أن هذه العصبية كانت تؤدى أحيانا إلى إثارة الفتن بين القبائل وسل السيوف من أعماقها ، ويحدثنا ابن أبي

(١) انظر شوق ضيف : التطور والتجديد فى الشعر الأموى / ٨٠ ، ٨١ .

(٢) شوق ضيف : المرجع السابق / ٨١ .

الحديد(١) « أن أهل الكوفة في آخر عهد علي كانوا قبائل ، فكان الرجل يخرج من منازل قبيلته ، فيمر بمنازل قبيلة أخرى ، فينادي باسم قبيلته : يا للنخع ! أو يا لكندة ! فيتألب عليه فتیان القبيلة التي مر بها فينادون : يا لتميم ! ويا لربيعة ! ويقبلون إلى ذلك الصائح فيضربونه ، فيمضي إلى قبيلته فيستصرخها ، فتسل السيوف ، وتثور الفتنة » .

وما نطن أن هناك نصاً أقوى من هذا دلالة على مدى سيطرة الروح القبلية ، والعصية القبلية ، على نفوس أهل الكوفة في هذه الفترة من تاريخها .

ولم تهدأ نيران العصبية القبلية بعد أن هدأت نيران صفيين واستقر الأمر لمعاوية ، بل لقد مضت هذه النيران تزداد اشتعالاً . ويحدثنا الطبري(٢) أن زياداً عندما فكر في القبض على حجر بن عدى أمر مجموعة من القبائل اليمنية والمضرية بالخروج معاً للقبض عليه ، ولكنه عاد فعدل عن رأيه لأنه « كره أن يسير طائفة من مضر مع طائفة من أهل اليمن ، فيقع بينهم شغب واختلاف ، وتفسد ما بينهم الحمية » فأمر بأن تقيم القبائل المضرية ، وتخرج القبائل اليمنية في طلبه . وقد خرجت القبائل اليمنية « ولم تخرج حضر موت مع أهل اليمن لمكانهم من كندة ، وذلك أن دعوة حضرموت مع كندة » .

وحتى عصر عبد الملك ظلت الحياة في الكوفة قبلية كما كانت ، وظل أهلها يعيشون قبائل كما نزلوها في عصر عمر ، ويحدثنا الطبري(٣) أن عبد الملك دخل الكوفة بعد مقتل مصعب بن الزبير في سنة ٧١ ثم دعا الناس إلى البيعة ، فجاءوه قبائل قبائل : جاءته قضاة أولاً ، ثم جاءت مذحج وهمدان ، ثم جاءت جعفي ، ثم عدوان ، ثم كندة ، ثم بكر بن وائل ، وهكذا توالى عليه وفود القبائل ، وهو يحدث كل وفد حديث العربي الخبير بأخبارها ومفاخرها ومثالبها ، بل إنه يتحدث إلى بعضها حديث

(١) شرح نهج البلاغة ٣ / ٢٣٩ .

(٢) ١٢٢ / ١ / ٢ ، ١٢٢ (أحداث سنة ٥١) .

(٣) ٨١٦ - ٨١٣ / ٢ / ٢ .

العربي الذي يعلم أسرار العصبيات القبلية ، فقد سأل قضاة حين جاءته : كيف سلمتم من مضر مع قتلتم ؟ وكأنه يشير إلى ذلك الصراع القبلي القديم بين اليمنية والمضرية ، وحين جاءته مذبح وهدان قال : ما أرى لأحد مع هؤلاء بالكوفة شيئاً ، وكأنه يشير إلى سيطرة العنصر اليمني على العناصر العربية الأخرى بالكوفة . وقد رأينا من قبل أن ابن الأشعث حين دخل الكوفة في سنة ٨٢ كانت همدان اليمنية أسرع القبائل الكوفية استجابة له ، وانضماماً إليه ، وحفا به ، وانتصاراً له ، لا شيء إلا لأنه يمني مثلهم ، وكأنهم شعروا بأن قانون العصبيات العربية يقضي عليهم بأن ينصروه ظالماً أو مظلوماً . ولم تكن همدان وحدها التي وقفت إلى جانب ابن الأشعث ، بل إن يمين الكوفة كلهم قد انضموا إليه ، لا شيء إلا لأنهم نظروا إليه بمنظار العصبيات القبلية .

وحتى أواخر العصر الأموي ظلت هذه الحياة القبلية وما يشتعل فيها من عصبيات مسيطرة على حياة الكوفة الاجتماعية . ويحدثنا الطبري^(١) عن اشتعال نيران هذه العصبيات في أيام مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين بين اليمن وربيعة ، وكيف « اشترأت الفتنة ، ووقعت العصبيات بين الناس » وكيف غضبت ربيعة لإهانة عبد الملك الطائي رئيس شرطة عبد الله ابن عمر أمير الكوفة لبعض أفرادها ، وكيف نادوا « يا ربيعة ! فثارت إليهم ربيعة فاجتمعوا وتنمروا » .

وساعد على تأجج نيران هذه العصبيات في الكوفة وجود تلك الطبقة من الأرستقراطية العربية من رؤساء القبائل وأشرافها الذين رأينا أنهم نزلوا الكوفة منذ وقت مبكر من تأسيسها ، واستمر توافدهم عليها بعد ذلك . فقد نزل هؤلاء الكوفة وهم يحملون بين جنوبهم - كما كان يحمل أفراد قبائلهم - العصبيات القبلية ، ولكنهم كانوا يحملون زيادة على ذلك أرستقراطيتهم الموروثة ، وأرستقراطية ناشئة هي أرستقراطية الفاتح المنتصر . « وكان هؤلاء الرؤساء أشبه شيء برؤساء القبائل في الحاهلية ،

(١) ١٨٨١/٣/٢ - ١٨٨٢ .

في السيادة على قبائلهم ، والتفاف الناس حولهم ، والخضوع لإشارتهم في السلم والحرب ، ووقوف الشعراء ببابهم يتغنون بمدحهم ، وينشرون مفاخرهم ، ويهجون أعداءهم ، ويتغنى هؤلاء السادة بالسيادة والمروءة وبذل المال وما إلى ذلك (١) .

ومنذ وقت مبكر من حياة الكوفة ، وهي لم تزل صبية في حوالى الثالثة عشرة من عمرها ، نسمع أن نقرأ من أشرف الكوفة كانوا يعيشون مناديتهم إلى السوق والكناسة ليدعو من نزل الكوفة وليست له فيها خطة إلى النزول عليهم (٢) وكأنهم - فيما يظهر - كانوا يتنافسون في ذلك « يحبون به سنة عربية متوارثة ، هي التنافس في استقبال الضيف ، والاستباق إلى إيوائهم وقراهم (٣) » ، وقد دفع هذا عثمان إلى أن يأمر بإنشاء دار للضيافة ينزل فيها من يفدون على الكوفة وليست لهم بها منازل (٤) ، وكان هذا رداً عملياً من عثمان على تلك التقاليد الموروثة التي قد تثير في نفوس الأرستقراطية الكوفية نزعات التنافس والتفاخر التي ورثتها القبائل العربية عن حياتها البدوية القديمة .

ومع ذلك لم يستطع عمال عثمان أن ينهجوا نهجه في مقاومة هذه النزعات الجاهلية ، وإنما تولوا أمر الكوفة وهم يحملون بين جنوبهم هاتين النزعتين : عصبية القبيلة ، وأرستقراطية الفاتح المنتصر ، بل الحاكم المغرور ، حتى لقد كان الوليد بن عقبة ، والى عثمان على الكوفة ، وأخوه لأمه ، يحيا في الكوفة حياة توشك أن تكون جاهلية بما فيها من كرم جاهلي وعصبية جاهلية (٥) . بل وصل الأمر بسعيد بن العاص ، والى عثمان على الكوفة ، إلى الظن بأن سواد الكوفة ضيعة لقييلته قريش تتصرف فيها كما تشاء ، فقال عبارته المشهورة التي أثارت الناس عليه :

(١) أحمد أمين : فجر الإسلام ١/٢٢٩ .

(٢) انظر الطبري ١/٥/٢٨٤٢ ، ٢٨٤٣ (أحداث سنة ٣٠) .

(٣) طه حسين : عثمان / ٩٩ .

(٤) انظر الطبري ١/٥/٢٨٤٢ ، ٢٨٤٣ .

(٥) انظر أمثلة على هذه الحياة الجاهلية في ترجمته بالأغاني ٥/١٢٢ - ١٥٣ (دار الكتب) .

« إنما هذا السواد بستان لقريش » ، وكأنما أنسته عصبية القبيلة وأرستقراطية الحاكم أن السواد فيء للمسلمين جميعا الذين اشتركوا في فتحه ، وكأنما خلطت عليه هاتان التزعتان الأمر فلم يفرق بين ما هو ملك لقبيلته وقبيلة الخليفة وما هو ملك للدولة . وقد أثار هذا القول الأشتر النخعي ، ودفعه للرد عليه ردًّا غليظاً فقال له : « أتزعم أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسياقنا بستان لك ولقومك ؟ والله ما يزيد أوفاكم فيه نصيباً إلا أن يكون كأحدنا » . وعبارة الأشتر قوية الدلالة على أن المسألة قد فهمت على أنها نزعة من نزعات العصبية القبلية ، وغرور من غرور الأرستقراطية الحاكمة . وقد تطورت الأمور بين الحاضرين تطوراً خطيراً ، فقد غضب صاحب شرطة الأمير ، وهو مضرى من أسد ، من رد الأشتر اليمنى عليه ، وأغلظ لليمنية القول ، فما كان منهم إلا أن قاموا إليه فضربوه حتى غشى عليه ، وغضبت بنو أسد ، وساءت الأمور بين اليمنية والمضرية في الكوفة ، « وركبت القبائل » حتى اضطر سعيد بأمر عثمان إلى نفي الأشتر ورفاقه إلى الشام عند معاوية ، ثم إلى الجزيرة عند عبد الرحمن بن خالد بن الوليد . ولكن هذا كله لم يغير شيئاً مما في نفوسهم ، فقد ظلوا يتربصون الفرص بسعيد ، حتى إذا ما قدم على عثمان ذات مرة ، واستخلف على الكوفة ، وثبوا وأجمعوا أمرهم على أن يحولوا بين سعيد وبين العودة إلى الكوفة ، وأقسموا لا يدخلها عليهم ما حملوا سيوفهم . وكانت النتيجة أن عزل عثمان سعيداً ، وولى مكانه أبا موسى الأشعري الذي وقع عليه اختيارهم (١)

أرأيت إلى هذه العصبية القبلية كيف بدأت ، وكيف تطورت بها الأمور حتى كانت سبباً في تشريد طائفة من المسلمين ونفيهم عن وطنهم ، وفي اضطراب الأمر على الخليفة حتى يضطر إلى عزل واليه والرضوخ لرغبة الخارجين عليه ؟ بل لقد كانت هذه الحادثة أبعد مدى وأعظم أثراً في تاريخ الدولة الإسلامية ، فليس من شك في أنها كانت من العوامل التي أودت بخلافة عثمان ، وقد رأينا من قبل أن الأشتر كان قائد

(١) انظر القصة بالتفصيل في الطبري أحداث سنة ٣٣ ، ٣٤ . وأيضاً في الأغاني ٣٠/١١

(بولاق)

جموع الثائرين الكوفيين الذين خرجوا إلى المدينة وشاركوا في قتل عثمان ،
كأنما كان ينتقم لنفسه ولرفاقه من عثمان بما أساء إليهم وما أنزل بهم من
نفي وتشريد ، ورأينا أيضاً أن الأشر نفسة كان قائد جيش على في أيام
صفين ، كأنما كان يسعى إلى الانتقام من معاوية بما أساء إليهم هو وأميره
عبد الرحمن بن خالد بن الوليد من قول وفعل .

وظلت الحياة القبلية كما هي طوال العصر الأموي ، بل لقد اشتد
إحساس رؤساء القبائل العربية التي كانت تنزل الكوفة بأنفسهم ، ومضوا
يعيدون سنن الحياة الجاهلية ، حتى لنسمع في عصر عبد الملك أن رؤساء
العشائر العربية في الكوفة كانوا يجيرون من يلجأ إليهم ، كما كان آبائهم
وأجدادهم في العصر الجاهلي يفعلون ، بل لقد وصل الأمر إلى درجة
أنهم كانوا يجيرون الخارجين على الدولة حتى على الخليفة نفسه (١) كما
نسمع أن أحد أشرف الكوفة ، وهو محمد بن عمير بن عطار بن جاجب
ابن زرارة ، يبذل من ماله أربعة آلاف درهم وفرساً لمن يفضل من
الشعراء الفرزدق على جرير (٢) ، ويرشو الأخطل ألف درهم وكسوة وبغلة
وخمراً ويكسوه حلة ليرجع عن حكمه بتفضيل جرير على الفرزدق ، ويفضل
الفرزدق عليه (٣) ، ولا يمكن أن نفهم السر في حماسة هذا الأرسطراطي
الكوفي للفرزدق إلا إذا أدركنا أنهما من قبيلة واحدة ، فالمسألة عنده صورة من
صور العصبية القبلية ، فقد رأى جريراً لا يهجو الفرزدق وحده ، وإنما يهجو
معه قبيلته كلها ، وفي هذا ما يمسّه هو مباشرة مادام يعيش في مجتمع قبلي
يؤمن بالقبيلة والعصبية لها كما كان يؤمن المجتمع الجاهلي ، ومن هنا كان
يصف الفرزدق بأنه « شاعرنا (٤) » أو « صاحبنا (٥) » ، وهو وصف

(١) انظر الطبري ٨١٧/٢/٢ .

(٢) انظر الأغاني ٦٨/٨ (دار الكتب) .

(٣) انظر الأغاني ٦١/١١ ، ٦٢ (دار الكتب) ، وأيضاً ١٧/٨ (دار الكتب) .

(٤) انظر الأغاني ٦٢/١١ (دار الكتب) .

(٥) انظر الأغاني ٦٢/١١ (دار الكتب) .

يعبر تعبيراً قوياً عما كان يشعر به هذا الأرسطراطي الكوفي من عصبية لقبيلته .

وظلت الحياة القبلية مهيمنة على الكوفة ، وظلت العصبية القبلية عنصراً أساسياً في حياتها الاجتماعية ، ومقوماً لا يمكن إغفاله من مقومات هذه الحياة ، حتى أخذت العناصر الفارسية تطفئ على العنصر العربي في أيام الدولة العباسية على نحو ما بينا من قبل .

* * *

ونعود مرة أخرى إلى الكوفة منذ تأسيسها لشهد جماعات من الصحابة — رضوان الله عليهم — ينزلونها ويستقرون فيها . ثم تمضي الأيام بالكوفة فنشهد ظهور جماعات ضخمة من التابعين وتابعي التابعين فيها . وإذا كنا قد رأينا من قبل أن عدد الصحابة الذين نزلوا الكوفة منذ تأسيسها كان كبيراً ، فمن الطبيعي أن يكون عدد التابعين وتابعي التابعين أكبر ، فقد كان لكل صحابي مدرسة من التابعين تأخذ عنه وتلتف حوله ، كما كان لكل تابعي مدرسة من تابعيه تأخذ عنه أيضاً وتلتف حوله .

وليس من شك في أن هذه العناصر الشديدة التدين من صحابة الرسول عليه السلام ومن تبعهم من المؤمنين الصادقين كانت عاملاً قوياً في انتشار روح التدين العميق في الكوفة ، كما كانت من العوامل الأساسية في انتشار موجة قوية من الزهد فيها . ونحن نميل مع الدكتور شوقي ضيف إلى القول بأن الزهد نشأ نشأة إسلامية خالصة ، فقد دعا إليه القرآن الكريم ، كما دعت إليه السنة النبوية ، فاندفع كثير من الصحابة الذين رافقوا زاهد الأمة وعابدها الأول رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياة زاهدة ، كلها تقوى وعبادة ، ورفض لزخرف الدنيا وتقشف ، وابتهاال إلى الله ، وتوكل عليه ، وانتظار لما عنده^(١) .

وقد بلغت هذه الموجة من الزهد درجة المد العالي في العراق ، وفكل من يدرس هذه الموجة من الزهد ، ويتعقبها في الأقاليم الإسلامية أثناء عصر بني أمية ، يستطيع أن يلاحظ في وضوح أن أهم إقليم انتشرت فيه هذه

(١) انظر التطور والتجديد في الشعر الأموي / ٢٢ - ٢٤ .

الموجة هو إقليم العراق (١) ، فقد تجلى هذا الميل الزهدي خاصة في العراق بعيد الفتح الإسلامي وفي صدر الخلافة الأموية (٢) .

وحين نمضي إلى الكوفة لتتبع هذه الموجة من الزهد فيها نلاحظ ظهور جماعات من الزهاد ارتفعت بالزهد إلى درجة سامية رفيعة من الروحانية الخالصة ، والميل الصادق عن الدنيا وما فيها من متع وملذات . وإن المتتبع لطبقات الكوفيين الذين ترجم لهم ابن سعد في « الطبقات الكبير » (٣) لتلفت نظره تلك المجموعة الضخمة من هؤلاء الزهاد الذين شهدتهم الكوفة ، كما تلفت نظره تلك الأسماء المتعددة التي يطلقها على جماعات منهم ، وهي أسماء تختلف في ألفاظها ولكنها تتفق في مدلولها . فقد كان هناك « العبّاد المجتهدون » (٤) و « الربانيون » (٥) و « البكّاءون » (٦) و « القراء » (٧) . والظاهر أن تعدد هذه الأسماء ليس معناه أن هؤلاء الزهاد كانوا طوائف متعددة منفصلة ، كما هو الشأن في طوائف الصوفية ، وإنما الواضح أن هذا التعدد يرجع إلى تعدد الصفات التي تمتاز بها جماعاتهم ، فسميت كل جماعة منهم بالصفة المميزة لها . والباحثون على أن كلمة « القراء » كانت تطلق بصفة عامة على الذين يزدرون الحياة الدنيا ، ويخصصون أنفسهم للعمل الصالح وحياة الزهد والتأمل (٨) ، وأنها أخذت أولاً من قراءة القرآن ، ثم أصبحت تطلق على هؤلاء الذين أخلصوا

(١) شوق ضيف : التطور والتجديد في الشعر الأموي / ٣٥ .

(٢) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام / ١٣٠ .

(٣) الجزء السادس - وانظر أيضاً في أسماء طائفة من هؤلاء الزهاد : الجاحظ في البيان والتبيين ٣٦٣/١ وما بعدها ، ١٩٣/٣ ، وابن عبد ربه في العقد الفريد ١٧١/٣ ، وابن الفقيه في مختصر كتاب البلدان / ١٧١ ، ١٧٢ .

(٤) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ١١٠/٦ ، ١١١ ، ١٤٣ .

(٥) انظر ابن سعد : المصدر نفسه / ٦١ . والربانيون هم المتأهلون العارفون بالله عز وجل ، ولعلها لفظة سر بائية (انظر القاموس المحيط مادة الرب) .

(٦) انظر ابن سعد : المصدر السابق / ١١ ، ١٢ ، ١١٢ - ١١٤ ، ١٤٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

(٧) انظر ابن سعد : المصدر نفسه / ١١٩ ، ١٢٠ ، ٢٠٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ .

(٨) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، حواشي القسم الرابع الحاشية رقم ٣٥ -

أنفسهم لله ، فتقشفوا وتنسكوا وعاشوا معيشة زاهدة ، بل معيشة تقوم على المحاهدة ورياضة النفس (١)

وقد شغل هؤلاء الزهاد بالتفكير في الآخرة وما فيها من خلود عن التفكير في الدنيا الفانية وما فيها من نعيم زائل ، ولم تكن الدنيا في نظرهم إلا رحى تدور تعرك الناس بثقالها ، ثم لا تبقى بعد ذلك شيئاً ، اللهم إلا تلك البقايا التي تتخلف عن طعامهم ولباسهم . فيتخلصون منها ، ويلقونها بعيداً عنهم ، وإذن فما الدنيا ؟ وعلام يحرص الناس عليها ؟ وعلام يتقاتلون من أجلها ؟ يحدثنا ابن سعد « أن مسروق بن الأجدع أخذ بيد ابن أخ له ، فارتقى به على كناسة بالكوفة ، فقال : ألا أريكم الدنيا ؟ هذه الدنيا ، أكلوها فأفنتوها ، لبسوها فأبلوها ، ركبوها فأنضوها ، سفكوا فيها دماءهم ، واستحلوا فيها محارمهم ، وقطعوا فيها أرحامهم (٢) » . هذه هي قصة الحياة كما يراها ويروها هذا الزاهد الكوفي الكبير الذي مرت حياته بالكوفة منذ وقت مبكر من حياته كما يمر الطيف النوراني على الأرض ثم يغيب عنها دون أن يعلق به شيء من أدرانها فهات ولم يترك ثمن كفه (٣) .

وإذا كانت هذه هي قصة الحياة فقيم حرص الناس عليها ؟ وفيم فرحتهم بها ؟ إن الموت واقف لهم بالمرصاد ، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ، وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً ، وما تدرى نفس بأى أرض تموت . جاء رجل من مراد إلى أويس القرني أحد كبار التابعين الزهاد من أهل الكوفة (٤) فقال له : كيف الزمان عليكم ؟ فقال أويس : « ما نسأل رجلاً إذا أمسى لم ير أنه يصبح ، وإذا أصبح لم ير أنه يمسي . يا أخا مراد ، إن الموت لم يبق لمؤمن فرحاً (٥) » .

(١) شوق ضيف : التطور والتجديد في الشعر الأموي / ٣٦ .

(٢) ابن سعد : الطبقات الكبير ٥٥/٦ .

(٣) المصدر نفسه / ٥٦ . وقد توفي مسروق سنة ثلاث وستين .

(٤) انظر الجاحظ : البيان والتبيين ١٩٣/٣ . وانظر ابن سعد : الطبقات الكبير ١١٣/٦ .

(٥) ابن سعد : المصدر السابق / ١١٦ .

وإذا كانت هذه نهاية الحياة ، فليعمل المرء لآخرته كأنه يموت غداً ، لا يفكرن في الدنيا فإنه لن يعيش فيها أبداً ، وليأخذن من دنياه لآخرته ، وليقدمن لآخرته عملاً يجده أمامه في صحيفته يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم ، « ولتُردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون » . وقد كان الربيع بن خثيم ، أحد كبار التابعين الزهاد من أهل الكوفة (١) ، يقول : « يا عبد الله ، قل خيراً أو اعمل خيراً ، ودُم على صالحة ، لا يطولن عليك الأمد ، ولا يقسُون قلبك ، ولا تكونن من الذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون . يا عبد الله ، إن كنت عملت خيراً فأتبع خيراً خيراً ، فإنه سيأتي عليك يوم تود لو ازددت ، وإن كان مضى منك لهم لا محالة فاعمل خيراً ، فإنه يقول إن الحسنات يذهبن السيئات ، ذلك ذكرى للذاكرين (٢) » .

على هذا النمط من الحياة كان يعيش هؤلاء الزهاد في الكوفة ، لا يفكرون في أمر من أمور الدنيا يرون أنه يشغلهم عن التفكير في الله ، وعبادته ، والتقرب إليه ، وخشيته ، وابتغاء مرضاته ، وإنما مضت حياتهم في عبادة صادقة ، وقراءة للقرآن ، وملازمة للمساجد ، وذكر الله ، واستغفار لما فرط منهم ، وتقشف ، وتبتل ، وانصراف عن المادة ، وتفرغ للروح ، ومجاهدة للنفس ، ورياضة لها . وقد وضع الربيع بن خثيم - زاهد الكوفة الأكبر الذي يراه جولد تسيهر (٣) المثل الكامل لهؤلاء الزهاد في أسلوب حياته وآرائه - دستوراً للزهد يقوم على تسع مواد حيث يقول : « أقلل الكلام لإلّا من تسع : تكبير ، وتهليل ، وتسبيح ، وتحميد ، وسؤالك الخير ، وتعوذك من الشر ، وأمرك بالمعروف ، ونهيك عن المنكر ، وقراءتك القرآن (٤) » . ولم يكن واضح هذا « الدستور » بالمشروع النظري فحسب ، وإنما خضع له ، وسار عليه ، وكانت حياته العملية صدى صادقاً له ، يحدثنا بعض

(١) انظر الجاحظ : البيان والتبيين ١٩٣/٣ . وابن عبد ربه : العقد الفريد ١٧١/٣

(٢) ابن سعد : الطبقات الكبير ١٢٧/٦ ، ١٢٨ .

(٣) العقيدة والشريعة في الإسلام / ١٣٠ .

(٤) ابن عبد ربه : العقد الفريد ١٥٠/٣ . وفي ابن سعد : الطبقات الكبير ١٢٩/٦

صورة ثانية من هذا الدستور ، وانظر صورة ثالثة في صفحة ١٣٢ والمغنى في الصور الثلاث واحد.

الرواة أنه عاصره عشرين سنة ما تكلم فيها إلا كلمة تصعد^(١) ، بشير بذلك إلى الآية الكريمة « إليه يصعد الكلم الطيب^(٢) » ، ويحدثنا بعضهم أنه ما سمعه يذكر شيئاً قط من الدنيا إلا أنه قال يوماً : كم للقيم مسجد^(٣) ، ويحدثنا آخرون أنه ما جلس في مجلس قط ولا على ظهر طريق مذ تآزر بإزار ، وذلك لأنه كان يكره أن يرى شيئاً يُستشهد عليه فلا يشهد ، أو يرى حاملة فلا يعينها ، أو يرى مظلوماً فلا ينصره ، أو لا يفض البصر ، أو لا يهدي السبيل^(٤) ، بل لقد وصل به الأمر إلى درجة أنه لم يكن يسمح لابنته الصغيرة بأبسط ألعاب الطفولة وأكثرها براءة ، وكان يؤثر لها على ذلك أن تقول خيراً ، فقد أتته ابنته فقالت له : يا أبة أذهبُ العَبُ ؟ فقال لها : اذهبي فقولي خيراً ، فلما أكثرت عليه قال له بعض القوم : اتركها تذهب تلعب ، فقال : لا أحب أن يكتب عليَّ اليوم أني أمرت باللعب^(٥) . وكان إلى جانب ذلك يزهد فيما يناله من غنائم الجهاد ويتصدق به ، يقول بعض الرواة : « كنت رفيقاً للربيع بن خثيم في غزاة ، فرجع ومعه رقيق ودواب ، فمكثت أياماً ثم أتته فلم أحس من ذاك الرقيق ولا من تلك الدواب شيئاً ، فاستأذنت فلم يجبني أحد ، ثم دخلت فقلت : أين رقيقك ودوابك ؟ فلم يجبني ، فأعدت عليه ، فقال : لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون^(٦) » ومن الواضح أن امتناع الربيع في أول الأمر عن الإجابة ، ثم إجابته بهذه الآية الكريمة يدلان على أنه كان حريصاً على أن يخفى صدقاته حتى لا يراى بها غير وجه الله ، وحتى تكون بينه وبين الله ، وذلك استجابة لقوله تعالى « إن تبدوا الصدقات فنعيماً هي ، وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم^(٧) » .

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير ١٢٨/٦ .

(٢) سورة فاطر : الآية ١٠ .

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ١٢٧/٦ . وهناك قصة أخرى تشبه هذه القصة في

صفحة ١٣٣ .

(٤) ابن سعد : المصدر نفسه / ١٢٧ .

(٥) ابن سعد : المصدر نفسه / ١٣١ .

(٦) ابن سعد : المصدر نفسه / ١٣٣ .

(٧) سورة البقرة : الآية ٢٧١ .

ومع ذلك كله كان الربيع يشعر بأنه مقصر في حق الله ، وأنه لم يصل في عبادته إلى تلك الدرجة التي كان عليها الصحابة - رضوان الله عليهم - فقد كان « يبكي حتى تبتل لحبته من دموعه ، ويقول : أدركنا قوماً كنا في جنوبهم لصوصاً (١) » .

ولم يكن الربيع بن خثيم وحيد دهره بالكوفة في الزهد ، وإنما كان أمثاله ونظراؤه كثيرين ، ويحدثنا ابن سعد أنه كان في بني ثور ثلاثون رجلاً ما منهم رجل دون الربيع بن خثيم (٢) . وإذا كان هذا شأن حي واحد من أحياء الكوفة الكثيرة فإنه يدل على مدى انتشار موجة الزهد في هذه المدينة في أثناء العصر الأموي .

وقد فرض هؤلاء الزهاد على أنفسهم ألواناً من المجاهدات والرياضات تكلفوا في سبيلها ضروباً شتى من المشقات الجسدية ، فقد كان العنيس ابن عتبة يسجد فيطيل السجود « حتى أن العصافير ليقعن على ظهره وينزلن ، ما يحسبونه إلا جذم حائط (٣) » ، وكان « مسروق بن الأجدع يصلي حتى تورم قدماه (٤) » وكان « لا يفطر من صيام ، ولا يفتر عن صلاة (٥) » وكان إذا حج لا ينام إلا ساجداً على وجهه (٦) ، وكان يخلو للعبادة ويجاهد نفسه فيها بمجاهدة عنيفة حتى لتجلس امرأته خلفه تبكي مما تراه يصنع بنفسه (٧) . وكان عبد الرحمن بن الأسود يصلي بقومه في رمضان اثنتي عشرة ترويحة ، ويصلي لنفسه بين كل ترويحتين اثنتي عشرة ركعة ، ويقرأ بهم ثلث القرآن في كل ليلة (٨) وكان همام بن الحارث النخعي يقضي الليل كله في العبادة ولا ينام إلا هنيهة وهو قاعد (٩) وكان الأسود بن يزيد يصوم

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير ١٣١/٦ ، ١٣٢ .

(٢) المصدر السابق ١٣٣/٦ .

(٣) المصدر السابق ١٤٤/٦ .

(٤) المصدر السابق / ٥٤ .

(٥) ابن عبد ربه : العقد الفريد ١٦٨/٣ .

(٦) ابن سعد : الطبقات الكبير ٥٢/٦ .

(٧) المصدر السابق / ٥٤ .

(٨) المصدر نفسه / ٢٠٣ .

(٩) المصدر نفسه / ٨١ .

في اليوم الشديد الحر الذي إن الحمل الجلد الأحمر ليرتفع فيه من الحر حتى يسود لسانه ، وكان « يصوم في السفر حتى يتغير لونه من العطش في اليوم الحار » وكان هذا في غير رمضان ، حتى لقد ذهبت إحدى عينيه من الصوم (١) ، ويصفه رواية ابن سعد بأنه كان يصوم الدهر (٢) ، وقد حج نيفا وسبعين مرة (٣) ، وطاف بالبيت ثمانين ما بين حجة وعمره (٤) ، وكان ضرار بن مرة قد حفر قبره قبل موته بخمس عشرة سنة ، فكان يأتيه فيختم فيه القرآن (٥) ، وكان معضد بن يزيد العجلي يخرج هو وجماعة من زهاد الكوفة إلى الجبانة يتعبدون (٦) .

ولم يكن هؤلاء الزهاد يبالون بشيء مما يصيبهم من ذلك كله ، لأنهم كانوا يرون فيه « جسر التعب » الذي يوصلهم « للراحة الكبرى » في جنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين ، وكان علقمة بن قيس يقول لابن أخيه الأسود بن يزيد ، وكلاهما من كبار التابعين الزهاد من أهل الكوفة (٧) : ما تعذب هذا الجسد ؟ فيقول له الأسود : إنما أريد له الراحة (٨) ، وقيل لمسروق بن الأجدع ، وهو من كبار التابعين الزهاد في الكوفة (٩) : أضررت بيدك ، فقال : كرامته أريد (١٠) ، وقالت له امرأته : ويلك يا مسروق ! أما يعبد الله غيرك ؟ أما خلقت النار إلا لك ؟ فقال :

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦ / ٤٧ .

(٢) المصدر نفسه / ٤٦ .

(٣) المصدر نفسه / ٤٨ .

(٤) المصدر نفسه / ٤٧ .

(٥) المصدر نفسه / ٢٣٦ .

(٦) المصدر نفسه / ١١١ .

(٧) انظر ابن عدي : المقد الفريد ٣ / ١٧١ .

(٨) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦ / ٤٧ . وفي المقد الفريد (٣ / ١٦٨) « قال علقمة

لأسود بن يزيد : كم تعذب هذا الجسد الضعيف ! قال : لا تنال الراحة إلا بالتعب » .

(٩) انظر ابن عدي : المقد الفريد ٣ / ١٧١ .

(١٠) المصدر السابق / ١٦٨ .

ويحك يا فيروز ! إن طالب الجنة لا يسام ، وهارب النار لا ينام (١) ، وكان مسروق يقول لسعيد بن جبير ، وهو من كبار التابعين الكوفيين أيضاً : يا سعيد ، ما بقي شيء يُرغَب فيه إلا أن نعفر وجوهنا في هذا التراب (٢)

والشيء الذي يلفت النظر هو أن هؤلاء الزهاد - على الرغم من هذه السلبية التي كانت تسيطر على نفوسهم - لم يرفضوا المشاركة في الحياة الحربية التي كانت عنصراً أساسياً في حياة الكوفة . ومن الواضح أنهم كانوا يرون فيها وسيلة من وسائل التقرب إلى الله الذي « اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويُقتلون ، وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن ، ومن أوفى بعهده من الله (٣) » ، وهي حقيقة يؤكد لها جولد تسيهر حيث يرى أن الزهد عند هؤلاء القوم لم يصل بهم إلى حد نبذ المشروعات الحربية التي كانت في الحقيقة وسيلة إلى نشر الدين ، وأن الكثير من مناقب الزهد والتقشف في هذا العصر تظهر في سير هؤلاء القوم الذين أبلوا البلاء الحسن في الحروب الإسلامية (٤) . ويحدثنا ابن سعد أن معضد بن يزيد العجلي أحد « العباد المجتهدين » ، وكان يخرج هو وبعض زهاد الكوفة إلى الجبانة يتعبدون ، اشترك في غزو أذربيجان في خلافة عثمان ، وقتل هناك شهيداً (٥) ، وكذلك كان الربيع بن خثيم زاهد الكوفة الأكبر يشارك في الجهاد ، وقد مر بنا أنه كان يتصدق بما يناله من غنائم الحرب حتى ينال البر الذي وعد الله به عباده الذين ينفقون مما يحبون ، وكذلك مر بنا أن طائفة « القراء » شاركت في ثورة ابن الأشعث مشاركة قوية لأنهم رأوا في ذلك جهاداً في سبيل دين الله الذي أوشك الأمويون « المحلون المحدثون المبتدعون » أن يضيعوه .

وقد رأينا في صدر هذا الحديث أن موجة الزهد انتشرت في العراق ،

(١) ابن عبد ربه : العقد الفريد ٣ / ١٦٨ .

(٢) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦ / ٥٣ ، ٥٤ .

(٣) سورة التوبة : الآية ١١١ .

(٤) العقيدة والشريعة في الإسلام / ١٣٠ .

(٥) الطبقات الكبير ٦ / ١١١ .

وفي الكوفة تبعاً لذلك ، في أثناء العصر الأموي ، فهل معنى هذا أن هذه الموجة قد تحطمت على صخور الشاطئ العباسي التي أحاطت بها أمواج أخرى من اللهو والمجون ؟

الواقع أن موجة الزهد في الكوفة لم تتحطم بعد انتهاء العصر الأموي ، وإنما ظلت تواصل تدفعها على الشاطئ الأسود ، شاطئ العباسيين ، فترة غير قصيرة من صدر دولتهم ، وظلت تلك الأنغام الروحانية الصافية تتجاوب بأصداؤها اللطيفة أرجاء الكوفة وسط هذا الرنين الصاخب الذي أخذ يتعالى فيها رنين اللهو والمجون ، وظلت الكوفة تشهد طوائف من هؤلاء الزهاد ، فقد شهدت مسعر بن كدام (١) الذي توفي في خلافة المنصور سنة اثنتين وخمسين ومائة أو خمس وخمسين ، ويحدثنا ابن سعد أنه لم يكن له مأوى إلا منزله والمسجد . وشهدت داود بن نصير الطائي (٢) الذي توفي في خلافة الهادي سنة خمس وستين ومائة ، ويذكر عنه ابن سعد أنه « كان قد سمع الحديث ، وفقه ، وعرف النحو ، وعلم أيام الناس وأموارهم ، ثم تعبد فلم يكن يتكلم في ذلك بشيء » . وشهدت حسن بن صالح (٣) الذي توفي في خلافة المهدي سنة سبع وستين ومائة ، ويصفه ابن سعد بأنه « كان ناسكاً عابداً فقيهاً » . وشهدت أبا بكر النهشلي من الطبقة السادسة (٤) الذي يصفه ابن سعد بأنه « كان عابداً ناسكاً » . وشهدت أبا بكر بن عياش (٥) الذي توفي سنة ثلاث وتسعين ومائة في الشهر الذي توفي فيه الرشيد ، ويصفه ابن سعد بأنه « كان من العباد » ، وقد رآه بعض رواة يصلي يوم الجمعة حين يسلم الإمام إلى العصر فقال : أعرف هذا الشيخ بهذه الصلاة منذ أربعين سنة . وشهدت حسين بن علي الجعفي (٦)

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير ٢٥٣/٦ ، ٢٥٤ .

(٢) المصدر السابق / ٢٥٥ .

(٣) المصدر نفسه / ٢٦١ .

(٤) المصدر نفسه / ٢٦٣ .

(٥) المصدر نفسه / ٢٦٩ .

(٦) المصدر نفسه / ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

الذى توفى فى خلافة المأمون سنة ثلاث ومائتين ، وكان — كما يصفه ابن سعد — « عابداً ناسكاً له فضل ، قارئاً للقرآن ، يقرئ الناس » . وشهدت أبا داود الحفرى (١) الذى توفى فى خلافة المأمون سنة ثلاث ومائتين أيضاً ، وكان — كما يصفه ابن سعد — « ناسكاً له فضل وتواضع ، زاهداً » . وشهدت غير هؤلاء كثيرين من أصحاب الزهد والتسك والتبتل والتفرغ للعبادة ، وشهرة أبى العتاهية بالزهد ذائعة ، وأخباره فى التسك مستفيضة . ويذكر صاحب الأغاني أنه كان له صديق زاهد ، هو على بن ثابت ، وكانت بينهما « مجاوبات كثيرة فى الزهد والحكمة » (٢) . وقد توفى أبو العتاهية فى خلافة المأمون فى تاريخ يختلف حوله الرواة ، ولكنه ينحصر بين سنة تسع ومائتين وسنة ثلاث عشرة ومائتين (٣) .

* * *

ويحذر بنا أن نقف لتساءل : ما الأسباب التى عملت على انتشار موجة الزهد فى الكوفة على هذه الصورة الواسعة ؟

قلنا فى صدر هذا الحديث إننا نرد ذلك إلى تأثير تلك الطبقات الدينية الشديدة التدين من الصحابة ومن تبعهم من المؤمنين الصادقين الذين نزلوا الكوفة منذ تأسيسها ، وعاشوا فيها بعد ذلك . فقد نزل هؤلاء الصحابة الكوفة وعاشوا فيها وهم يحملون فى قلوبهم تلك المبادئ الإسلامية التى جاء بها القرآن والحديث والتى تدعو الناس إلى الزهد فى الدنيا فى سبيل الفوز بمحبة الله ، والزهد فيها فى أيدي الناس فى سبيل الفوز بمحبتهم ، ومضوا يلقيونها لمن تبعهم من المؤمنين الصادقين الذين تلقوها عنهم فى إيمان عميق ، واندفعوا ينفذونها فى حماس شديد ، ومبالغة بالغة فاقت من بعض جوانبها ما كان عليه أساتذتهم (٤) ، كأنما كانوا يعوضون ما فاتهم من ذلك الشرف

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦ / ٢٨١ .

(٢) الأغاني ٤ / ٤٣ .

(٣) المصدر السابق / ١١٠ ، ١١١ .

(٤) يحدثنا ابن سعد أن عبد الله بن مسعود نهى معضد بن يزيد العجلي ورفقاءه عن التعبد فى الجبابة التى كانوا يخرجون إليها ليتعبدوا فيها (الطبقات الكبير ٦ / ١١١) . ويحدثنا عنه أيضاً أنه كان يمتنع عن كل صوم نافلة ، لأنه كان يقدم الصلاة على الصوم فى المرتبة ، والصوم =

الذى فاز به هؤلاء الأساتذة من صحبة الرسول عليه السلام ، والسبق إلى الإسلام والجهاد في سبيل نشره وتثبيت دعائمه في بدء الدعوة (١) ، فإذا كان من هؤلاء الأساتذة من بشر بالجنة ، أو من هاجر المهجرتين ، أو من عذب في سبيل الله ، أو من شهد بدرا ، أو من شهد المشاهد كلها أو بعضها ، فلا أقل — وهم الذين لم يفوزوا بشيء من هذا كله — من أن يعملوا ما وسعهم الجهد ، بل فوق ما وسعهم ، على الفوز برضوان الله عن طريق المبالغة في تنفيذ ما أمر به واجتناب ما نهى عنه . ومن هنا كان اندفاعهم في الزهد ، ومن هنا أيضاً كانت مشاركتهم في الجهاد . ولعل هذا هو السر في انتشار الزهد بين التابعين وتابعيهم بصورة واسعة ، ولعله أيضاً السر في تلك المبالغات التعبدية والمجاهدات النفسية التي فرضوها على أنفسهم ، وهي مبالغات ومجاهدات لا تراها عند الصحابة أنفسهم .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن أهل الكوفة ، منذ وقت مبكر من حياتها ، شغلوا بالقرآن الكريم أكثر من أى مصر آخر ، كما سئرى في دراستنا للحياة العقلية ، استطعنا أن ندرك أى جودينى كان يعيش فيه أهل الكوفة ، وهو جو كان — من غير شك — عاملاً قوياً على انتشار موجة الزهد فيها ، وقد رأينا منذ قليل أن كلمة « القراء » مرادفة لكلمة « الزهاد » .

وإلى جانب هذا كله كان أكبر صحابى نزل الكوفة واتخذ منها وطناً له ، وحاضرة لخلافته ، وهو على بن أبى طالب ، مثلاً عالياً من أمثلة الزهد والتقشف ، بل النموذج الكامل من بين الخلفاء الأولين والصحابة لحياة الزهد (٢) . وكان أهل الكوفة ينظرون إليه على أنه مثلهم الأعلى في

= يضعف الجسم فيضعف عن الصلاة (المصدر نفسه ١٠٩/١/٣) . وهذا يؤكد ما نذهب إليه من أن هؤلاء التابعين الزهاد اندفعوا في مبالغات تعبدية فاقت من بعض جوانبها ما كان عليه أساتذهم من الصحابة .

(١) يؤيد هذا ما يرويه الطبرى في تاريخه (١٤٨٣ / ٣/١) من أن فتى من أهل الكوفة قال لحذيفة بن اليمان : يا أبا عبد الله ، رأيت رسول الله وصحبتموه ؟ قال : نعم يا بن أخى ، قال : فكيف كنتم تصنعون ؟ قال : والله لقد كنا نجهد ، فقال الفتى : والله لو أدركناه ما تركناه يمشى على الأرض ولحملناه على أعناقنا .

(٢) انظر جولد تسيهر : العقيدة والشرعة في الإسلام / ٣١٠ (الحاشية رقم ٣٩ من حواشى القسم الرابع) .

كل شيء، وعلى أنه زعيمهم السياسى وإمامهم الروحى، فكان من الطبيعى أن يتأثروا به فى حياتهم ، وأن يتخذوا منه مثلاً لهم يحذون حذوه، ويتأسون به فى زهده وتقشفه .

ولكن يبدو أنه هنالك إلى جانب هذه العوامل عوامل أخرى ساعدت على انتشار موجة الزهد فى الكوفة ، واندفاع الناس إليها ، وحرصهم على الأخذ بها والمبالغة فيها .

يبدو أننا لا نستطيع أن نغفل تأثير المسيحية ، فمن المعروف أن الكوفة أسست فى بيئة مسيحية ، وقد رأينا فى صدر هذا الفصل أن المنطقة التى أسست فيها كانت بها - عندما نزلها الجيش العربى - ثلاثة أديرة ، ورأينا أيضاً أن الحيرة التى أسست الكوفة على مقربة منها كانت مركزاً قوياً من مراكز المذهب النسطورى ، وأن الكوفة نفسها كان بها أسقفان نصرانيان : أحدهما نسطورى ، والآخر يعقوبى ، وأنه كانت بها جالية نصرانية ضخمة بعضها من السريان الذين كانوا منتشرين فى هذه المنطقة ، وبعضها من العرب من تغلب والنمر وإياد ومن نجران . ومعنى هذا أن الكوفة كانت على صلة وثيقة بالمسيحية لأنها - من ناحية - أسست وسط بيئة مسيحية خالصة ، ولأنها - من ناحية أخرى - لم ترفض قبول عناصر مسيحية تعيش فيها كما كانت ترفض مكة أو المدينة أو غيرها من مدن الجزيرة العربية التى أوصى الرسول عليه السلام ألا يجتمع بها دينان . فلم يكن هناك مفر من أن تتأثر حياة زهاد الكوفة بالزهد المسيحى ، ذلك لأن « أولئك المسلمين الذين قوى فى نفوسهم المحافاة القوية لمتع الحياة الدنيا أخذ بليهم فى البداية نسلك رهبان المسيحية ، وتأثروا بهؤلاء السائحين التائين أثراً قوياً (١) » . وكان لثناء القرآن الكريم على المسيحية، وعلى قسيسيها ورهبانها بالذات فى قوله تعالى : « ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون . وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشرعية فى الإسلام / ١٣١ .

الشاهدين^(١) « أثر كبير في خلق روح من المودة بين الديانتين ، وإضفاء شيء من الجاذبية على هؤلاء الرهبان تجلب إلى المسلمين الزهاد التأثير بهم ، دون أن يجدوا في ذلك غضاظة . وفي رأى جولد تسيهر أن كلمتي « الرهبانية » التي عرفتھا المسيحية و « السياحة » التي عرفھا الإسلام مترادفتان تماماً^(٢) ، ويرى أيضاً أن هذه التجارب التي تيسر اكتسابها لتلك النفوس المتعطشة للزهد بمخالطتهم المسيحيين « أصبحت دون ريب مدرسة الزهد في الإسلام^(٣) » ، وأن أصحاب هذه النزعة أكملوا مذهبهم « بما انتحلوه من شواهد وعبارات من العهد الجديد^(٤) » .

ومن الواضح أن جولد تسيهر يريد أن يربط بين المسيحية والزهد في الإسلام . وهو ربط يبدو أن فيه شيئاً كثيراً من التعسف ، فقد رأينا في مستهل حديثنا عن الزهد أنه نشأ في الإسلام نشأة إسلامية خالصة ، ولو كان قد تأثر بالرهبانية المسيحية على النحو الذي يصوره جولد تسيهر لرأينا وجوها من الشبه بين الزهاد المسلمين والرهبان المسيحيين في أسلوب حياتهم ، ولكن الواقع ينكر ذلك ، فلم يعرف الزهاد المسلمون نظام الرهبانية المسيحي ، ولم يعرفوا حياة الأديرة والصوامع ، ولم يحرموا على أنفسهم الزواج ، ولم يتعدوا عن المشاركة في الحياة العامة التي يحياها الناس ، وإنما على العكس نرى زهاد المسلمين يعيشون كما يعيش الناس ، ويتزوجون كما يتزوج الناس^(٥) . ونراهم إلى جانب ذلك يشاركون في الحياة العامة كما يشارك الناس ، فيشاركون في القتال كما يشاركون في الحياة السياسية أيضاً .

(١) سورة المائدة : ٨٢ ، ٨٣ .

(٢) جولد تسيهر : العقيدة والشرعة في الإسلام / ١٣١ .

(٣) المرجع السابق / ١٣١ .

(٤) المرجع السابق / ١٣٢ . ويروى الجاحظ أن شعبي أحد زهاد الكوفة كان ينقل عن

عيسى بن مريم عليه السلام (البيان والتبيين ١/ ٢٩٧) .

(٥) الحالة الوحيدة التي قابلتني وتعد شلوذاً على هذه القاعدة هي حالة حسين بن علي

الجعفي الزاهد الذي لم يتزوج قط ولم يتسر (انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/ ٢٧٦) . ولكن هذه الحالة - على فرديتها - لم تكن تحريماً للزواج ، ولعلها كانت لأسباب خاصة .

والذى نريد أن نصل إليه من هذا هو أن الزهد فى الإسلام لم يكن مسيحى
النشأة أو التزعة ، وأن الزهاد المسلمين لم يكونوا رهباناً يقضون حياتهم فى
الأديرة والصوامع ، وإنما كان الزهد فى الإسلام إسلامى النشأة والتزعة ،
غاية ما فى الأمر أن هؤلاء الزهاد المسلمين الذين عاشوا فى بيئات مسيحية ،
كالعراق والشام ومصر ، لم يستطيعوا أن يعيشوا معزول عن تيار الرهبانية المسيحية ،
ولمّا تأثروا بها ، لذلك التأثير الذى يصوره جولدتسيهر ، ولكنه التأثير الذى
ظهر فى تلك المبالغات التعبدية التى لم يكن الصحابة يعرفونها ، والتى كان بعض
الصحابة ينكرونها عليهم ، وهو تأثير لا يجعلنا نسلك الزهد الإسلامى والرهبانية
المسيحية فى قرن واحد ، فالرهبانية المسيحية محاولة لإماتة التزعات الدنيوية فى
حين أن الزهد الإسلامى محاولة لتهديب هذه التزعات . و الفرق كبير بين
المحاولتين فى الوسيلة والغاية .

وهناك عامل آخر كان قوى التأثير فى حركة الزهد الإسلامى فى العراق
عامة ، وفى الكوفة خاصة ، وهو عامل الاضطراب السياسى .
وقد رأينا من قبل عند حديثنا عن الحياة السياسية أن الكوفة لم تعرف
الهدوء أو الاستقرار السياسى طوال العصر الأموى وفترة غير قصيرة من
صدر الدولة العباسية ، وإنما كانت دائماً مدينة ثائرة تغلى كالمرجل ، بل
ظلت وطن الثورة الروحى الذى تهوى إليه أفئدة الثائرين . وكان من نتيجة
هذا الاضطراب السياسى أن أهل الكوفة فقدوا طمأنينتهم فى الحياة ، كما
فقدوا اطمئنانهم إليها ، وضاع أملهم فى هذه الحياة التى لا تستقر على
حال ، وإنما هى يوم لك ويوم عليك . ومن هنا انقسم أهل الكوفة إلى فريقين :
فريق اندفعوا خلف هذه الحياة التى لا اطمئنان لها ، يعبون من كؤوسها
ما استطاعوا قبل أن يدركها النضوب والحفاف ، وفريق آخر نفضوا أيديهم
من هذه الحياة الفانية وخلفوها وراء ظهورهم ، وانصرفوا عن متعتها
وملذاتها ، وجعلوا أمامهم الآخرة الباقية ، وآمنوا بأن ما عند الناس ينفد
وما عند الله باق ، وأن الباقيات الصالحات « خير عند ربك ثواباً وخيراً أملاً » ،
فاحتقروا الدنيا ، ومضوا يعملون للآخرة كأنهم يموتون غداً ، وفرضوا
على نفوسهم حياة متقشفة زاهدة ، يسيطر عليها شبح الموت ، وظل القبر ،
وذكر الآخرة حيث يجزى الناس على ما قدمت أيديهم ، « فمن يعمل مثقال

ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره . ويرى جولدتسيهر أن الميل إلى الزهد كان مرتبطاً بالثورة على السلطان القائم^(١) ويقول إن كثيراً من المسلمين لجئوا إلى حياة الاعتكاف والزهد احتجاجاً على ما ينكرون من النظام السياسى ، وكان الشعار الذى نقشوه على لوازمهم «الفرار من الدنيا^(٢)» ولا نكاد نجد أقوى دلالة على هذا من قول مسروق بن الأجدع ، زاهد الكوفة المشهور ، تعليلاً لفراره من الدنيا وخلوه للعبادة : « أيام تشاغل فأحب أن أخلو للعبادة^(٣) » وكذلك كان أويس القرنى ، الزاهد الكوفى المشهور ، يقول : « الوحدة أحب إلى^(٤) » ، وأغلب الظن أنه كان يقصد أن الوحدة أحب إليه من المشاركة فى هذه الحياة المضطربة المتقلبة .

ولكن هذا الاضطراب السياسى الذى سيطر على حياة الكوفة : وهذا القلق الدائم الذى كانت تغلى به نفوس أهلها ، لم يحقق لأهل الكوفة — كما رأينا من قبل — ما كانوا يطمعون فيه من تغيير نظام الحكم ، وإنما كانت النتيجة دائماً ضدهم ، بل وبالأعلى عليهم ، إذ نظرت إليهم الدولة على أنهم مصدر تهديد خطير لها ، فعاملتهم بمنتهى القسوة والشدة ، واستباحت دماءهم وأموالهم ، فلم يكن لديهم — كما يقول الدكتور شوق ضيف^(٥) — أمام هذا الظلم وتلك القسوة وما استولى على نفوسهم من فزع وخوف : إلا أن يعتصموا بحبل الله وينصرفوا عن متاع الدنيا إلى متاع الآخرة ، فتحول أولئك الذين خسروا الحروب الداخلية ولم يستطيعوا اقتناص الدنيا من أيدي الأمويين إلى الزهد فيها ، ووضعوا أمانيتهم فى الآخرة ، وما وعد الله به عباده المتقين .

* * *

(١) العقيدة والشرعة فى الإسلام / ١٣٠ .

(٢) المرجع السابق / ١٣١ .

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ٥٤/٦ .

(٤) المصدر السابق / ١١٤ .

(٥) انظر التطور والتجديد فى الشعر الأموى / ٣٦ .

وحديثنا عن الزهد يدفعنا إلى الحديث عن نزعة دينية أخرى وثيقة الصلة به ، وهي نزعة التصوف . فالتصوف - في حقيقة أمره - ليس إلا الخطوة الأخيرة من الطريق الذي يسلكه الزاهد ليصل إلى المحبة الإلهية ، والمعرفة الكاملة للدنية التي عندها يفنى خيال الوجود الشخصي في حقيقة الكائن الإلهي الشاملة لكل شيء^(١) ، وليس يعنينا هنا أن نحدد معنى كلمة « التصوف » فقد تشعبت آراء الباحثين فيه تشعباً كبيراً^(٢) ، وإنما الذي يعنينا أن نسجل أن الزهد هو الخطوة الأولى إلى التصوف^(٣) ، وهي حقيقة توشك أن تكون بديهية . وإذا كنا قد قررنا أن الزهد انتشر في الكوفة ذلك الانتشار الواسع العريض الذي صورناه ، فمن الطبيعي أن يكون التصوف قد عرف فيها أيضاً ، وهذا استنتاج منطقي واضح لا يحتاج إلى كبير ذكاء .

ولكن الشيء الأهم من ذلك هو أن التصوف لم يعرف في الكوفة فحسب وإنما ظهر - أول ما ظهر في المجتمع الإسلامي - فيها ، فالكوفة هي التي خطت السطور الأولى من كتاب التصوف الإسلامي . ويختلف الباحثون حول أول من سمي بالصوفي^(٤) ، ولكنهم يتفقون على أنه كوفي ، فهو أحد رجلين : إما أبوهاشم الكوفي الذي توفي في أوائل القرن الثاني الهجري سنة خمس ومائة ، وإما جابر بن حيان ، وهو كيميائي شيعي من أهل الكوفة ، كان له مذهب خاص في الزهد ، وهو شخصية يكتنف الغموض كثيراً من جوانب حياتها ، ولكن أوثق الروايات تذهب إلى أنه قضى معظم حياته في الكوفة . ولم يعرف بالضبط تاريخ وفاته ، فإذا أخذنا بما يرجحه كارا دي فو^(٥) من أنه بلغ عنفوانه حوالي سنة

(١) انظر جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام / ١٣٦ وما بعدها .

(٢) انظر الطوسي : اللع / ٢٧ .

(٣) انظر ابن خلدون : المقدمة / ٤٦٧ .

(٤) انظر Massignon: The Ency. of Islam, art. «Tasawwuf».

وانظر أيضاً تعليقات الأستاذ مصطفى عبد الرازق على مادة « التصوف » في الترجمة العربية للدائرة .

(٥) Carra de Vaux: The Ency. of Islam, art. «Djabir B. Haiyan»

ستين ومائة فإننا نجد أنفسنا نميل إلى أن أبا هاشم الكوفي هو أول من سمي بالصوفي . أما صيغة الجمع « الصوفية » التي ظهرت سنة تسع وتسعين ومائة في خبر فتنة قامت بالإسكندرية ، فإنها كانت تدل حوالى ذلك التاريخ على مدرسة من مدارس التصوف الإسلامى تكاد تكون شيعية ، نشأت في الكوفة ، وكان آخر أئمتها « عبدك الصوفي » النباقى الذى حرم على نفسه اللحم ، وقال إن الإمامة بالتعيين . وتوفى ببغداد حوالى سنة عشر ومائتين . ومعنى هذا — كما يقول ماسينيون — أن كلمة « صوفى » كانت في أول أمرها متصلة اتصالاً واضحاً بالكوفة (١) .

ولكن ماسينيون لا يكتفى بذلك ، بل يرى أن في حياة كثير من زهاد الكوفة سمات واضحة من حياة المتصوفة ، ويرى أنه يجوز أن يعد حذيفة ابن اليمان أحد الصحابة الزهاد الذين نزلوا الكوفة منذ وقت مبكر جداً من حياتها ، وتوفى بها سنة ست وثلاثين (٢) ، أول السابقين إلى حياة التصوف من أهل الكوفة ، ويضع الربيع بن خثيم ، زاهد الكوفة الأكبر ، الذى توفى سنة سبع وستين ، على رأس شيوخ الكوفة في التصوف . ويجعل معه أبا إسرائيل الملائى ، وجابر بن حيان ، وكليبا الصيداوى ، ومنصور ابن عمار ، وأبا العتاهية ، وعبدك (٣) .

وظلت الكوفة وأختها البصرة المدينتين اللتين استقرت فيهما جماعات المتصوفة المسلمين إلى أن احتلت مكانهما بغداد ، فأصبحت مركز الحركة الصوفية الإسلامية ، وذلك بعد عام خمسين ومائتين ، وهو التاريخ الذى بدأت تعقد فيه الاجتماعات والحلقات للمناقشات الدينية ، وتلقى فيه الدروس العامة في التصوف في المساجد (٤) .

(١) The Ency. of Islam, art. «Tasawwuf.»

(٢) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٨/٦ .

(٣) The Ency. of Islam. art. «Tasawwuf ».

(٤) انظر ماسينيون : المقالة السابقة .

وإلى جانب تيار الزهد والتصوف الذى ظل يتدفع على الشاطيء الكوفى طوال العصر الأموى ، وشطراً غير قصير من صدر الدولة العباسية ، نلاحظ تياراً آخر مضاداً كان يتدفع أيضاً على هذا الشاطيء ، بدأ تدفعه منذ أيام الدولة الأموية ، وبلغ درجة المد العالى قبيل قيام الدولة العباسية وهو تيار اللهو والمجون . فإلى جانب أولئك الزهاد النساك الذين وهبوا حياتهم للعبادة والتبتل ، وجدت جماعات فرغت للغناء والموسيقا ، واللهو والعبث ، وشرب الخمر ، لا يفكرون فى الآخرة ، ولا يشغلون أنفسهم بالعمل لها ، بقدر ما يفكرون فى الدنيا والاستمتاع بها إلى أقصى درجات الاستمتاع . بدأت هذه الموجة منذ أيام العصر الأموى ، ولكنها بدأت على استحياء ، بل ربما كان الحق أن نقول إنها بدأت قبل العصر الأموى . فمنذ أيام عثمان - ولم يكن قد مضى على تأسيس الكوفة إلا سنوات قليلة - نلاحظ أن هذه الحياة بدأت إرهاباتها فى الظهور . ويحدثنا الرواة أن الوليد ابن عقبة ، والى عثمان على الكوفة وأخاه لأمه ، كان يشرب الخمر ، ويستمتع إلى الغناء ، ويظل يسمر مع ندمائه ومغنيه من أول الليل إلى الصباح ، وأنه كان يؤثر بمنادمته صديقاً له من نصارى تغلب ، هو أبو زُبَيْد الطائى الشاعر ، وأنه أنزله داراً على باب المسجد ، ثم وهبها له ، فكان أبو زيد يخرج من منزله حتى يشق الجامع إلى الوليد ، فيسمر عنده ، ويشرب معه ، ثم يخرج فيشق المسجد وهو سكران . ويذكرون أن الوليد صلى بالناس الصبح ذات يوم ، وهو سكران ، أربع ركعات ، ثم التفت إلى الناس وقال : أزيدكم ؟ ويذكرون أيضاً أنه كان له ساحر مشعوذ ، وكان يريه ضروباً من التخاييل ، ويعرض عليه ألواناً من سحره وشعوذته فى داخل المسجد . وأخبار هو الوليد وعبثه وسماحه وشربه مشهورة ، وأياماً كانت المبالغة أو التشهير فيها فإن الأمر الذى لاشك فيه هو أن الوليد قد ثبت عليه أنه كان يشرب الخمر ، وأن الخليفة عثمان أمر بحده ، ثم عزله عن الكوفة لهذا السبب (١) .

(١) انظر فى هذه الأخبار : الأغاني ١٢٢/٥ - ١٤٥ (دار الكتب) ، والمسعودى : مروج الذهب ٣٣٣/١ - ٣٣٦ ، والطبرى ٢٨٤٣/٥/١ - ٢٨٤٩ ، وابن عبد ربه : العقد الفريد ٣٤٨/٦ .

وتمضى الأيام بالكوفة ، وتأخذ هذه الموجة في الارتفاع . وإذا كان الناس شهدوا في أيام عثمان أميرهم الوليد يشرب الخمر ويستمتع إلى المغنيات ، فإنهم شهدوا في العصر الأموي خليفة لهم يشرب الخمر ، ويتغنى بها ، ويستمتع إلى المغنيات ، ويبعث في طلبهن من أقصى الأقاليم الإسلامية ، بل يزيد على ذلك استهانة بالدين ، واستهتاراً به ، وتحللاً من القيم الأخلاقية ، وإفراطاً في المحجون والتهتك والحلاعة ، وهو الوليد بن يزيد ، الذي يصفه صاحب مروج الذهب بأنه « صاحب شراب ولهو وطرب وسماع للغناء ، وهو أول من حمل المغنيين من البلدان إليه ، وجالس الملهين ، وأظهر الشرب والملاهي والغزف ... وغلبت عليه شهوة الغناء في أيامه ، وعلى الخاص والعام ، واتخذ القيان ، وكان متهتكاً ماجناً خليعاً (١) »

ومعنى هذا أننا أمام ظاهرة اجتماعية شديدة الخطر لم يسبق للمجتمع الإسلامي أن شهد مثلاً ، فلأول مرة في تاريخ هذا المجتمع نجد أنفسنا أمام خليفة ماجن متهتك خليع نسي أنه « أمير المؤمنين » وأنه « إمام المسلمين » فاندفع في حياة لاهية مستهترة لم يعرفها أحد من خلفاء المسلمين قبله حتى أطلق عليه « خليع بن مروان (٢) » ، والناس على دين ملوكهم — كما يقال — وفعلاً اندفع كثير من الناس يقلدون خليفتهم دون أن يجدوا في ذلك حرجاً عليهم ، أو يخشوا تنفيذ الحدود فيهم ، وإذا كان الوليد بن عقبة قد وجد من ينفذ فيه الحد ، فإن الوليد بن يزيد لم يجد أحداً ينفذه فيه (٣) ، لأنه هو نفسه

(١) المسعودي : مروج الذهب ٢ / ١٤٦ . وانظر في أخبار استهتاره المصدر نفسه / ١٤٦ - ١٤٩ ، والطبري ٢ / ٣ / ١٧٤٠ وما بعدها ، ١٧٦٥ وما بعدها ، ١٧٧٥ وما بعدها ، ١٨١١ ، ١٨١٢ ، والأغانى ٧ / ١ - ٨٣ (دار الكتب) وانظر أيضاً الفصل المتع الذي كتبه عنه الدكتور شوقي ضيف في كتابه « التطور والتجديد في الشعر الأموي » ، ٢٥٥ - ٢٧٥ ، وما كتبه عنه الدكتور طه حسين في كتابه حديث الأربعة الجزء الثاني ص ١٣٩ - ١٤٨ .

(٢) المسعودي : مروج الذهب ٢ / ١٤٧ .

(٣) من الحق أن الوليد قتل بسبب مجونه ، ولكن في الواقع لم يكن المجون هو السبب الأساسي لقتله ، وإنما هناك عوامل سياسية كانت هي الأسباب الأساسية المباشرة لذلك ، يقول الطبري : « وكان من أعظم ما جنى على نفسه حتى أورثه ذلك هلاكه إفساده على نفسه بنى عليه ولد هشام وولد الوليد ابني عبد الملك بن مروان ، مع إفساده على نفسه اليمانية وهم عظم جند أهل الشام » (٢ / ٣ / ١٧٧٥) . والظاهر أن المتأمرين بالوليد وجدوا في مجونه فرصة مواتية =

صاحب الحق الشرعى فى تنفيذ الحدود ، ولم يكن من المعقول أن ينفذ الحد فى نفسه ، ولم يكن من المعقول أيضاً أن ينفذه فى غيره^(١) . وهكذا أصبح الخليفة مثلاً سيئاً لشعبه ، ومضى يضرب له أسوأ الأمثال على الاستهتار بالخلق والاستهانة بالدين ، وقد رأينا منذ قليل ما يذكره المسعودى من أن شهوة الغناء غلبت عليه ، وغلبت أيضاً على « الخاص والعام » . ولم تكن شهوة الغناء وحدها هى التى غلبت على الخليفة وشعبه ، وإنما غلبت عليه وعليهم شهوات أخرى أشد خطراً ، وأعظم نكراً .

وكانت الكوفة أشد البيئات الإسلامية تأثراً بهذه الموجة اللاهية المأجنة التى أخذت تغمر المجتمع الإسلامى ، أو — على أقل تقدير — أخذت تغمر أكثر شواطئ هذا المجتمع ، فقد مضى الشاطئ الكوفى يتقبل هذه الموجة بارتياح ، ويمتص من مياهاها المتدفقة أكثر ما يستطيع ، حتى وصل إلى درجة التشبع عندما ارتفعت الرايات السود عليه .

ولكن يجب ألا يفهم من هذا أننا نؤرخ لظهور هذه الموجة فى الكوفة بظهور الوليد على مسرح المجتمع الإسلامى ، أو أننا نجعل من شخصيته نقطة التحول فى حياة الكوفة من مدينة الصحابة والتابعين إلى مدينة الحبان واللاهين ، وإنما الذى نقرره هو أنه منذ عصر الوليد أخذت هذه الموجة فى الارتفاع ، وأن انغماسه فيها أغرى الناس على الاندفاع معها ، والاستسلام إليها .

والواقع أن الشاطئ الكوفى شهد طلائع هذه الموجة قبل عصر الوليد ابن يزيد ، فقد عرف المجتمع الكوفى ألواناً من اللهو ، ولكنها كانت ألواناً هادئة ، قبل أن يعرف منذ عصر هذا الخليفة تلك الألوان الصارخة . فقد كانت بالكوفة قبل هذا العصر دور للغناء ، يذهب إليها أهل الكوفة للسمع ،

= لتنفيذ مؤامرتهم، وتبريرها أمام الناس تبريراً يرضى شعورهم الدينى، ويجعلهم يظنون أمامهم بمظهر الخيبرين على الدين . ويؤيد هذا أن يزيد بن الوليد بن عبد الملك كان أشد المتأمرين تأثيراً فى الناس ، « وكان الناس إلى قوله أميل ، لأنه كان يظهر النسك » (الطبرى ١٧٧٧/٣/٢) . ومعنى هذا أن قتل الوليد لم يكن يقصد به إلى أغراض دينية بقدر ما كان يقصد به إلى أغراض سياسية .

(١) كان الوليد يعطل تنفيذ الحدود (انظر قصته مع عمار ذى كنان فى الأغاني ١٧٥/٢٠ ساسى)

وربما للهو أيضا ، بل يقصدها الباحثون عن المتعة والطرب في أرجاء الدولة الإسلامية .

ويبدو أن الحيرة النصرانية الحميلة كانت تقوم بدور كبير في نشر هذه الألوان من الغناء واللهو في الكوفة القرية منها ، فقد كان بها في هذا العصر جماعة من المغنين ، كما اشتهرت بطريقة خاصة في الغناء « بين الهزج والنصب » وهي « إلى النصب أقرب » (١) . وكانت يبيتها الطبيعية الحصبة تساعد على انتشار هذه الموجة من الغناء بها ، كما كانت أديرتها النصرانية نهىء لروادها فرصة للشراب ، وكذلك كان « مولدوها ومولداتها » يقدمون لهم ألوانا من المتع واللهو (٢) . وأشهر من عرفتهم الحيرة من مغنيها « حنين الحيرى » المغنى النصرانى الشاعر (٣) الذى كان - وهو غلام - « يحمل الفاكهة بالحيرة ، وكان لطيفا في عمل التحيات ، فكان إذا حمل الرياحين إلى بيوت الفتيان ، ومياسير أهل الكوفة ، وأصحاب القيان والمتطربين إلى الحيرة ، ورأوا رشاقته وحسن قده وحلاوته وخفة روحه استحلوه ، وأقام عندهم وخف لهم ، فكان يسمع الغناء ويشتهي ويصفى إليه ويسمعه ويطلب الإصغاء إليه ، فلا يكاد يُنتفع به في شيء إذا سمعه ، حتى شدا منه أصواتا فأسمعها الناس - وكان مطبوعا حسن الصوت - واشتهوا غناءه ، والاستماع منه وعشرته ، وشهر بالغناء ومهر فيه ، وبلغ منه مبلغا كبيرا (٤) » . وقد وجد حنين الحيرى في بشر بن مروان ، وإلى الكوفة في عصر عبد الملك ، وهو ذلك الشاب الأموى المغرور أو ذلك الفتى الأحمق ، كما يقول قلهوزن (٥) وفي تلك الأرسقراطية العربية التى كانت مسيطرة على الكوفة ، خير من يعينه على الاستمرار فى رسالته اللاهية بها وإذاعتها فيها ، فقد فتح

(١) الأغانى ٣٥٢/٢ (دار الكتب) .

(٢) انظر وصفا لهذا كله فى خبر يرويه صاحب الأغانى ٣٥١/٢ ، ٣٥٢ .

(٣) انظر ترجمته وأخباره فى المصدر السابق ٣٤١/٢ - ٣٥٧ .

(٤) المصدر السابق ٢٤٥/٢ .

(٥) The Arab Kingdom and its Fall, pp. 227,228.

بشر قصره له ، ليغنيه هو ومن يسمر معه من هذه الأرستقراطية (١) ولم يفتح بشر قصره لحنين الحيرى وحده ، وإنما فتحه لأمثاله من المغنين الذين كانوا يفلون إلى الحيرة ليشتمعوا بطيبتها ، وجودة خمرها ، وحسن غنائه ، مثل ابن سريج الذى قدم من مكة ، ونزل عنده بالحيرة حيث أكرمه ، ثم قدمه إلى بشر الذى أجزل جائزته (٢) . وقد مد الله فى عمر حنين حتى جاوز المائة (٣) ، وساعده هذا العمر الطويل على الوصول برسالة الفنية اللاهية إلى أقصى مداها ، دون أن يقف فى سبيله عائق ، حتى إن خالد بن عبد الله القسرى الذى تولى الكوفة لهشام بن عبد الملك من سنة ١٠٥ إلى سنة ١٢٠ (٤) وكان قد « حرم الغناء بالعراق فى أيامه » استمع إلى حنين وهو يغنى لحنا فى الزهد فبكى ، وأذن له وحده بالغناء على شرط ألا يجالس سفيها ولا معربدا (٥)

وغير حنين الحيرى عرفت الكوفة مغنين آخرين ومغنيات ، بل أصحاب دور للغناء ، مثل عبد الله بن هلال الذى كان يقال له « صاحب إبليس » والذى قدم عمر بن أبى ربيعة - شاعر الغزل المشهور - الكوفة ليستمع إلى قيتيه الحاذقتين ، وقال فى ذلك :

يا أهل بابل ما نفست عليكم من عيشكم إلا ثلاث خلال
ماء الفرات ، وطيب ليل بارد وغناء مسمعتين لابن هلال (٦)

وأغلب الظن أن « صاحب إبليس » لم يكن يقدم للناس هذه المتعة الوحيدة - متعة الغناء - فحسب ، وإنما كان يقدم لهم ألوانا أخرى من المتع ، فليس إبليس بالشخصية التى تبخل بتقديم المتع على اختلاف ألوانها إلى أصحابه ومن تبعهم من الغاوين .

(١) انظر القصة التى يرويها الشعبى فى الأغاني ٢/٣٤٩ ، ٣٥٠ (دار الكتب) .

(٢) انظر هذه القصة فى المصدر السابق ٢/٣٥٣ - ٣٥٥ .

(٣) انظر المصدر السابق ٢/٣٥٢ .

(٤) انظر زامباور : معجم الأنساب والأسرات ١/٦٨ .

(٥) انظر الأغاني ٢/٣٤٨ ، ٣٤٩ .

(٦) انظر الأغاني ١/١٥٣ (دار الكتب) .

وأغلب الظن أيضاً أن إبليس لم يكن له في الكوفة في هذا العصر هذا
 الصاحب الوحيد فحسب ، وإنما كان له أصحاب آخرون ، قد يقلون وقد
 يكثر ، ولكن الأمر الذي لاشك فيه هو أن « أصحاب إبليس » انتشروا
 في الكوفة وكثروا منذ عصر الوليد بن يزيد ، ثم زاد عددهم بعد قيام الدولة
 العباسية . ويحدثنا الرواة أن الوليد بن يزيد استمع ذات مرة إلى حَكَم
 الوادى وهو يغنى لحناً من شعر مطيع بن إلياس ، فأعجب به ، فبعث إلى
 مطيع بالكوفة ليأتى إليه ، وقضى معه أسبوعاً يستمع إلى هذا اللحن ، وهو
 يشرب في طاس من الذهب (١) . ويحدثونا أيضاً أنه أمر شُرَاعَةَ بن الزَّندبُود
 أحد عجان الكوفة (٢) أن يسمى له جماعة يتادهم من ظرفائها ،
 فسمى له مطيع بن إلياس ، وحماد عجرد ، والمطيعي المغنى . فكتب في
 أشخاصهم إليه ، فأشخصوا ، فلم يزالوا في ندباته إلى أن قتل . فعادوا
 إلى الكوفة (٣) ، ويروون أيضاً أنه عرضت عليه جارية كوفية ، فأعجبه
 غناؤها ، وطرب طرباً شديداً ، حتى شرب على لحنها عشرين قدحاً
 وهو يستعيدها ، ثم أمر بشرائها بأى ثمن يطلب لها دون مراجعة فيه (٤) .
 ومعنى هذا أن الكوفة كانت قد وصلت في أواخر أيام العصر الأموى
 إلى أن تصبح مركزاً من مراكز اللهو والمجون في المجتمع الإسلامى ، أو -
 على حد التعبير التجارى - مركزاً « لتوريد » عناصر اللهو والمجون إلى حاضرة
 الدولة وإلى قصر الخليفة بالذات . وهذا يدل بطبيعة الحال على مدى انتشار
 موجة اللهو والمجون فيها .

والواقع أن الكوفة عرفت منذ ذلك الحين دوراً للهو والغناء كان لها
 أعمق الأثر في ارتفاع هذه الموجة في ذلك الوقت وفي العصر العباسى بعد ذلك .
 وهى تلك الدور المعروفة باسم « بيوت القيان » . وكان يدير هذه الدور

(١) الأغاني ١٢/٨٠ ، ٨١ (بلاق) .

(٢) انظر أخباره في الأغاني ١١/٣٦٤ (دار الكتب) ، ١٢/٩٦ ، ١٠٦ ، ١٣/

٧٩ ، ١٣٤ (بلاق)

(٣) الأغاني ١٣/٧٩ ، ٨٠ (بلاق) .

(٤) الأغاني ٧/٢٣ (دار الكتب) .

« المقيّنون » الذين يتخذون من التجارة في القيان حرفة لهم يعيشون منها . ولكن هذه التجارة لم تكن تقتصر على شراء القيان وتدريبهن على الغناء والموسيقا والشعر واللهو ثم بيعهن بعد ذلك ، وإنما كانت تضيف إلى هذا شيئاً آخر لعله أدر ربحاً على أصحابها ، وهو استغلال هؤلاء القيان قبل بيعهن لتسليّة الناس والترفيه عنهم . ولم تكن « بيوت القيان » - في حقيقة أمرها - إلا صورة من دور اللهو والغناء في العصر الحديث ، أوتلك « الكباريات » التي تعرفها المدن الكبرى في مجتمعاتنا المتحضرة ، والتي يديرها أصحابها أو صاحباتها بمجموعة من الفتيات من طراز خاص ، يجدن فنون اللهو والغناء وإغراء الرجال والمتادمة على الشراب ، سعيّاً وراء المال الذي يعود بعضه إليهن ، وبعضه إلى أصحاب هذه الدور أو صاحباتها .

على هذه الصورة كانت « بيوت القيان » في أواخر العصر الأموي وفي العصر العباسي ، كل هدفها اصطیاد أكبر عدد من أبناء الطبقة الأرستقراطية الأغنياء لينثروا الذهب على أقدام الجوارى فيها ، فقد كانت هذه وسيلة من الوسائل التي يسلكها أصحابها للعيش ، أو - على حدّ تعبير أحد رواد هذه الدور مخاطباً بعض من أنكر ما يراه من لهو وعبث فيها - « إنما يتكسبون مما ترى (١) » ولعل أروع ما وصفت به « بيوت القيان » في العصر العباسي ما ذكره الجاحظ - وهو الخبير المطلع على شئون المجتمع في هذا العصر - في رسالته عن « القيان » (٢) حيث يرسم صورة رائعة لما يدور في هذه البيوت من صنوف اللهو وألوان العبث ، وكيف يتغافل المقيّنون عن قيانهم ، ويغضون الأعين عن تصرفاتهم مع روادها ، من أجل الربح المادي الذي يعود عليهم من ورأهن ، وكيف تأخذ القينة في نصب حبالها ليقع فيها الإثرياء من أبناء الطبقة الأرستقراطية ، والظرفاء من الفنانين والشعراء ، وكيف تسلك لذلك سبل الغدر والحيلة والخداع والعبث ، « فتبكي لواحد بعين ، وتضحك للآخر بالآخرى ، وتغمر هذا بذاك ،

(١) الأغاني ١٣/١٣١ (بولاقي) .

(٢) انظر هذه الرسالة في « ثلاث رسائل لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ » . (نشر يوشع فشكل)

من ص ٥٢ إلى ص ٧٥ .

وتعطى واحداً سرّها ، والآخر علانيتهما ، وتوهمه أنها له دون الآخر وأن الذى تظهر خلاف ضميرها « كما يحلل فيها شخصيات هؤلاء القيان ، وما جبلن عليه » من هو الحديث ، وصنوف اللعب والأخانيث « ، مادمّن قد نشئن « بين الخلعاء والمجان ، ومن لا يسمع منه كلمة جد » . ويتحدث عن إجادتهن الغناء والأشعار التى « بنيت كلها على ذكر الزنا والقيادة ، والعشق والصبوة ، والشوق والغلّة » . ويذكر أنه « لولم يكن لإبليس شرك يقتل به ، ولا علم يدعو إليه ، ولا فتنة يستهوى بها ، إلا القيان ، لكفاه » .

وإن الناظر فى هذه الرسالة الطريفة ليدرك فى وضوح أن « بيوت القيان » لم تكن دوراً للغناء فحسب ، وإنما كانت دوراً للهو والمجون ، وأن هؤلاء القيان كان هن أعمق الآثار فى إشاعة الفساد الخلقى فى المجتمع العباسى . وأشهر هذه الدور فى الكوفة دار ابن رامين الذى يذكر الرواة أنهم كان أكبر مقيّنين بالكوفة^(١) ، وهو مولى عبد الملك بن بشر بن مروان^(٢) ، وكان أبوه رامين مولى بشر بن مروان^(٣) .

فى هذه الدار جمع ابن رامين مجموعة من الجوارى المغنيات ممن يجدن فنون اللهو ، والغناء ، وإغراء الرجال ، والمنادمة على الشراب ، وابتزاز الأموال ، وفتّحها لشبان الكوفة وظرفائها ومجانها وأدبائها ونبلاؤها من أبناء الطبقة الأرستقراطية المترفين الأثرياء « فكان من يسمع الغناء ، ويشرب النبيذ ، يأتونه ويقيمون عنده »^(٤) بل كان طلاب اللهو والمتعة يقدون إليه من مختلف الأقاليم الإسلامية^(٥) . واستطاعت دار ابن رامين ، أو — بتعبير آخر — جوارى ابن رامين أن يثرن الفتنة فى أرجاء الكوفة ،

(١) الأغاني ١٣/١٣٣ (بلاق) .

(٢) المصدر السابق / ١٢٩ .

(٣) المصدر نفسه / ١٣٣ .

(٤) الأغاني ١١/٣٦٤ (دار الكتب) .

(٥) انظر وفود بعض أهل المدينة إليها فى الأغاني ١٣/١٣٤ ، وفود ابن المقفع من

البصرة فى المصدر نفسه / ١٣٢ .

وأن ينشرن الإغراء في نفوس شبابها بما كن يصطنعنه من مثيرات الفتنة وأسباب الإغراء ، وبما كن يتغنين به من شعر يذوب رقة وتهالكاً ، فقد كن يلبسن ثياباً رقيقة تكشف عن محاسنهن ، ويصففن طرهن بطريقة فاتنة ، ويخططن حواجبهن ، كما كن يخططن شوارب خضراً تمتد على شفاههن امتداد الطراز ، كما يقول بعض من كان يتردد على هذه الدار (١) . وكما نثر جوارى ابن رامين الفتنة والإغراء في أرجاء الكوفة ، نثرت على أقدامهن أكداس من الذهب والجوهر ، ويحدثنا الرواة أن معن بن زائدة ، وروح بن حاتم ، وابن المقفع ، اجتمعوا عند ابن رامين « فلما تغنت الزرقاء وسعدة بعث معن إليها بكرة فصبت بين يديها ، فبعث روح إليها أخرى فصبت بين يديها ، ولم يكن عند ابن المقفع دراهم ، فبعث فجاء بصلك ضيعته ، وقال : هذه عهدة ضيعتي خذوها ، فأما الدراهم فما عندي منها شيء (٢) » ، ويذكرون أيضاً أن يزيد بن عون العبادى الصيرفى الملقب بالماجن استمع إلى الزرقاء ، فأدخل يده في ثوبه وأخرج لؤلؤتين ثمنهما أربعون ألف درهم ، وأعطاهما لها بعد أن اشترط عليها ألا تأخذهما إلا بشفتيها من شفتيه (٣)

هكذا كانت الحياة في دار ابن رامين تجرى ناعمة رقيقة في خلاعة واستهتار ، تنثر الفتنة ، وينثر فيها الذهب والجوهر ، وتعمل على إفساد شباب الكوفة إفساداً زادت منه عوامل أخرى سنعرض لها بعد قليل .

ولم تكن دار ابن رامين هي دار القيان الوحيدة في الكوفة ، وإنما كانت هناك دور غيرها ، فقد كانت هناك دار أخرى تنافسها ، وهي دار زُرَيْق بن مُنْبِج مولى عيسى بن موسى ، وكان شيخاً كريماً نبلاً يجتمع إليه أشرف الكوفة من كل حي (٤) . وشأن دار ابن منبج شأن دار ابن رامين : مجموعة من القيان المغنيات ، يجتمع عندهن شباب الكوفة

(١) انظر الأغاني ١٣/١٣٤ . وانظر أيضاً حديث سليمان الخشاب في المصدر نفسه / ١٣٢ ، وحديث عبد الرحمن بن مقرن في المصدر نفسه / ١٣١ (بولاق) .

(٢) المصدر السابق / ١٣٢ .

(٣) المصدر نفسه / ١٣١ ، ١٣٢ .

(٤) المصدر نفسه / ١٢٨ .

وأبناء الطبقة الأرستقراطية فيها ، يستمعون إلى الغناء ، ويشربون الخمر ، ويستمتعون بشتى المتع ، وينثرون الذهب والجواهر على أقدامهن . والظاهر أن المنافسة بين هاتين الدارين كانت على أشدها ، وكان صاحباهما يحرصان أشد الحرص على أن يجتذب كل منهما أكبر عدد ممكن من الرواد . ويحدثنا الرواة أن محمد بن الأشعث – أحد الشعراء الذين كانوا ملازمين لابن رامين وجاريتته الزرقاء – عندما رأى في دار ابن رامين بعض ما يكره ، تركها ومال إلى دار ابن منيع وإلى جاريتته المشهورة سحيقة ، ورأى ابن رامين أنه قد خسر أحد رواد داره ، فلم يدع شريفاً بالكوفة إلا تحمّل به على ابن الأشعث أن يرضى عنه ويعاود زيارة داره ، حتى لحاً في النهاية إلى محمد ابن بشر الجحواني – وكان يومئذ على الكوفة – وتحمل به على ابن الأشعث ، فكلّمه ، فرضى ابن الأشعث عن ابن رامين ، ورجع إلى زيارته ، ولكنه لم يقطع صلته بدار ابن منيع (١) .

وإلى جانب هاتين الدارين المشهورتين كانت توجد بالكوفة دور أخرى للقيان . فقد كانت بها دار أبي الإصبع ، وهو رجل نبطي كانت له قيان (٢) . ولكن دار أبي الإصبع النبطي كانت تقدم لروادها لونا آخر من المتعة لم تكن تقدمه دار ابن رامين أو دار ابن منيع ، فقد كان لأبي الإصبع « ابن وضئ » حسن الصورة يقال له الإصبع ، لم يكن بالكوفة أحسن وجهاً منه ، وكان يحيي بن زياد ومطيع بن إياس وحماد عجرد وضرباؤهم يالفونه ويعشقونه ويظرفونه (٣) .

وكذلك كان الشأن في دار أخرى من دور اللهو والمجون في الكوفة وهي دار محمد بن سيار الذي يذكر عنه الرواة أنه كانت « لديه قيان يخرجهن إلى ندمائه » وأنه كان له « ابن جميل » فتن به أبونواس ووصفه بأنه « زين صف القيان » (٤) . وكذلك كانت دار القراطيسي الذي كان « مألفاً للشعراء ،

(١) انظر الأغاني ١٢٨/١٣ ، ١٢٩ (بولاقي) .

(٢) الأغاني ١٠٥/١٢ (بولاقي) .

(٣) المصدر السابق / ١٠٥ .

(٤) انظر ابن منظور : أخبار أبي نواس ٧/١ .

يقصدون منزله ، ويجتمعون عنده ، ويقصفون ، ويدعو لهم القيان وغيرهن من الغلمان» (١) .

وهذه الدور تلفت نظرنا إلى ظاهرة أخرى جديدة من ظواهر اللهو في المجتمع الكوفي ، وهي ظاهرة « عشق الغلمان » ، وهي لون من ألوان الانحراف أو الشذوذ عرفت الكوفة في العصر العباسي على صورة واسعة النطاق .

فقد عرفت الكوفة في مستهل العصر العباسي مجموعة من المحان ، اتجهوا بمجونهم اتجاهاً جنسياً منحرفاً ، فلم يعشقوا الجوارى ولم يخلصوهن بعشقهم ، وإنما اتجهوا إلى الغلمان . وكانت هذه المجموعات من أصحاب الشذوذ تجتمع معاً ولا تكاد تفرق ، كأنما قد ألفت بينها هذه النزعة الشاذة ، لا هم لها إلا الشراب والعبث بالغلمان والتغزل الفاحش الفاضح بهم دون مراعاة لخلق أو دين . واشتهر من هؤلاء كثيرون ، من العرب والأجانب على السواء ، مضوا ينشرون ثيابهم القذرة على الناس ، ويصرحون في شعرهم بأحاديث شذوذهم دون خجل أو استحياء . وقد وصل الأمر بهذا الشذوذ إلى أنه اتخذ شكل « ظاهرة اجتماعية » بكل ما تؤديه هذه الكلمة من معاني الذيوع والانتشار والاستقرار .

* * *

وهنا يجدر بنا أن نقف لتساءل : ما العوامل التي ساعدت على ارتفاع موجة اللهو والمجون في الكوفة ؟

وأول ما نقف عنده هي تلك الحياة السياسية المضطربة التي مرت بها الكوفة في العصر الأموي وفي صدر الدولة العباسية ، وقد قلنا — منذ حين — إن هذه الحياة جعلت أهل الكوفة يفقدون طمأنينتهم فيها واطمئنانهم إليها ، وأنها جعلتهم يقفون منها موقفين : فجماعة نفضوا أيديهم منها واتجهوا إلى الآخرة وهم الزهاد ، وجماعة اندفعوا خلفها يعبون من كثورتها ما استطاعوا قبل أن يدركها النضوب والجفاف ، وهم اللاهون والمجان .

(١) الأغاني ٨٨/٢٠ (سأسي) .

وكلا الفريقين نتيجة طبيعية لهذه الحياة ، فإذا كان الفريق الأول دفعهم اليأس من الحياة إلى وضع أملهم كله في الآخرة ، فإن الفريق الآخر لم يدفعهم اليأس من الحياة إلى الوقوف منها ذلك الموقف السلبي ، وإنما دفعهم إلى اتخاذ موقف إيجابي منها ، يريدون به أن يفرضوا أنفسهم عليها . وإذا كان الزهاد طلقوا الدنيا إلى غير رجعة ، فإن هؤلاء اللاهين والمجان تزوجوها إلى غير طلاق ، ولكنهم لم يتزوجوا الحياة الحادة العاملة التي صدوا عنها فصدت عنهم ، وإنما تزوجوا الحياة اللاهية العابثة الماجنة التي استطاعت أن تغريهم وتغويهم فأقبلوا عليها ، لينسوا بين أحضانها ذلك القلق الذي كان يسيطر على نفوسهم .

وإلى جانب هذا العامل السياسي كان هناك عامل اجتماعي يعمل عمله ، وهو تلك العناصر الأجنبية ، وبخاصة الفارسية ، التي رأينا أنها انتشرت في المجتمع الكوفي منذ أيام الفتوح ، وأنها سيطرت على هذا المجتمع منذ قيام الدولة العباسية . فقد عاشت هذه العناصر في المجتمع الكوفي وهي تحمل معها تقاليدها الأجنبية وحياتها الاجتماعية الأجنبية ، ثم أخذت تؤثر في العرب أنفسهم ، فتغير من تقاليدهم وحياتهم الاجتماعية ، حتى لقد كان الخلفاء العباسيون أنفسهم يقدمون راضين على العادات والتقاليد الفارسية (١) . ولم يكن الخلفاء العباسيون وحدهم هم الذين فعلوا ذلك ، وإنما كان بدءاً جديداً انتشر في المجتمع العباسي ، حتى شاع فيه استعمال الأزياء الفارسية ، والاحتفال بأعياد الفرس القديمة ، وأصبح الزي الفارسي لباس البلاط الرسمي (٢) ، بل من قبل العصر العباسي كان التأثير الفارسي قد بدأ في الظهور ، فبعد فتح العرب للعراق وفارس مباشرة وصلت إليهم معلومات دقيقة عن بلاط ملوك الفرس وأبتهتهم ، فمضى الخلفاء الأمويون يقلدونهم (٣) ، ولعل أوضح مثال لهذه الظاهرة الخليفة

(١) انظر مقدمة خودابخش لكریم : الحضارة الإسلامية / ٤٨

(٢) انظر كرمير : الحضارة الإسلامية / ٩٨ ، ٩٩ .

(٣) انظر المرجع نفسه / ٩٢ .

الوليد بن يزيد الذى كان يسره كثيراً أن يأخذ نفسه بالتقاليد الفارسية^(١) . ولم يقتصر الأمر على هذه النواحي الشكلية ، وإنما تعداها إلى ما هو أعمق منها ، فقد أخذ المجتمع الإسلامى يتحول من الصورة البدوية التى كان عليها إلى صورة متحضرة ممعنة فى الحضارة والترف ، ولا بد أن يكون لهذا التحول الاجتماعى أو - بعبارة أدق - الانقلاب الاجتماعى آثاره البعيدة فى نفوس الناس . وكان أحد هذه الآثار انتشار اللهو ، إذ كان الناس يرون فيه لوناً من ألوان الحضارة المترفة التى أخذوا يحيونها بعد حياتهم البدوية الخافتة القديمة . وهكذا نستطيع أن نقول مع « كريم » إن عرب القرن الأول كانوا شجعاناً ولكنهم كانوا « برابرة أجلاًفاً » إذا ما وازنا بينهم وبين البيزنطيين والفرس الذين كانوا قد مروا على فنون السلم ، وكانت لهم حضارة قديمة جداً ، ولكن العرب سرعان ما تعلموا عنهم بسرعة مذهشة فنون اللهو والترف والحلاعة^(٢) ، وإن كنا - مع ذلك - نرفض قبول هذا الحكم الذى أصدره عليهم بأنهم كانوا « برابرة أجلاًفاً » لأنه حكم يغفل ، أو - بتعبير أدق - يتغافل عن أثر الحضارة الإسلامية الراقية فى نفوس العرب ، فلم يكن عرب القرن الأول « برابرة » أو « أجلاًفاً » وإنما كانوا من مزاج حضارى يختلف عن المزاج الفارسى أو البيزنطى .

وأياً ما كان الأمر ، فإن الملاحظة التى يؤيدها الواقع هى أن ظاهرة « عشق الغلمان » التى كان العربى فى بادئ الأمر غريباً عنها بدأت تظهر ظهوراً قاضحاً - كما يرجح كريم - فى وقت واحد مع ازدياد النفوذ الفارسى^(٣) . وهذا الذى يرجحه كريم أكده الحاحظ من قبل ، وهو الذى كان يعيش فى ذلك العصر ، حيث يذكر أن هذه الشهوة لم تكن شائعة فى الأعراب ، ولو كانت كذلك لنسبوا بالغلمان من جراء تعشقهم لهم ، ولحدثت فى ذلك أخبار وأشعار ولجاء لهم فيه باب من النسب كالذى نراه

(١) انظر الأغاني ٦١/٧ (دار الكتب) .

(٢) الحضارة الإسلامية / ٩١ .

(٣) المرجع السابق / ١٠٨ .

لشعراء الدولة العباسية ، وإنما طرأت هذه الفاحشة وسرت من ناحية الخراسانيين ، فقد كان هذا الأمر شائعاً في خراسان . وإنما أشاعه فيهم كثرة خروجهم في البعوث الحربية ، وكانوا لا يستطيعون إخراج النساء والحواري معهم ، ولم يكن لهم بد من غلمان تهيئ مثنوئتهم ، فلما طال مكث الغلام مع صاحبه في الليل والنهار ، وفي حالة التبذل والتكشف ، وكانت الغلطة تهييج بهم ، شغفوا بغلمانهم^(١) . ولعل مما يؤيد ما يذكره الجاحظ أن الزى الذى كان شائعاً بين هؤلاء « الغلمان » هو الزى الخراسانى : القروطى والقباء ، وكلاهما — على خلاف الثياب العربية القصفافضة — محبوب على الأجسام ، يرسم للعين تقاطيعها ، ويظهر دقة الخصور ومن تحتها استرسال الأعطاف ووفرة الأرداف^(٢) .

والى جانب هذا العامل الاجتماعى الأجنبى ، كان هناك عامل اجتماعى عربى ساعد أيضاً على انتشار موجة اللهو والمجون فى الكوفة ، وهى تلك الأرستقراطية العربية التى رأينا أنها إحدى السمات الأساسية لشخصية الكوفة الاجتماعية . فقد استطاعت هذه الأرستقراطية بما أتيج لها من ثراء واسع عريض ، وبما هيء لها من فراغ ، وبما كان يحيط بها من جوار وغلمان يقومون على خدمتها وتدير شئونها ، دون أن تشغل نفسها بشيء سوى التفكير فى جمع المال وزيادة الثراء ، أن تشارك فى حياة الكوفة اللاهية مشاركة القادر عليها ، بل أن تفرض نفسها عليها ، وتوجهها الوجهة التى ترضى شبابها وفراغها وجدتها، وهى — كما قال الشاعر الكوفى — الفساد^(٣) . ومن أقدر من هذه الأرستقراطية على نثر الذهب والجواهر على أقدام الحواري والقيان ؟ ذلك « الطعّم » الشهى الذى كان يدفعهن دفعاً إلى اللهو والعبث والمبالغة فيهما واستخراج أقصى ما عندهن من فنونهما ، فى سبيل

(١) انظر رسالة المعلمين على هامش الكامل للبهرد (القاهرة ١٣٢٢ هـ) ١ / ١٧ — ٣٢ .

(٢) انظر عبد الرحمن صدق : الحان الحان / ٢٧٩ وما بعدها ، وما يستدل به من شعر أبى نواس على شيوع الزى الخراسانى بين هؤلاء الغلمان .

(٣) إن الشباب والفراغ والجده مفسدة للبرء أى مفسده
(أبو العتاهية فى أرجوزته « ذات الأمثال » . انظر الأغاني ٣٦ / ٤ — دار الكتب) .

إدخال الرضا إلى قلوب أبنائها ، واستخراج الذهب والجوهر من جيوبهم .
وقد رأينا — منذ حين — ما كان يثره أبناء هذه الأرستقراطية منهما على
أقدام جوارى ابن رامين ، ورأينا كيف أعانت هذه الأرستقراطية حيناً
الحيرى على الاستمرار في رسالته الالهية بالكوفة وإذاعتها فيها ، وكيف فتح
بشر بن مروان أبواب قصره له ولمن يسمر معه من هذه الأرستقراطية .
وليس من شك في أن كل بيوت القيان وقصور الأشراف بالكوفة كانت
مسارح لاهية لأبناء هذه الأرستقراطية الذين كانوا يجدون فيها مجالاً طيباً
للمعاشرة والشراب والغزل، وأيضاً للتباهى بالثراء والتنافس في اللهو والعبث .
وليس من شك أيضاً في أن أصحاب هذه البيوت وجوارياتها، والقائمين على
مجالس السمر في قصور الأشراف ، كانوا يرحبون أشد الترحيب بهذه
الأرستقراطية التي كانت تملأ حجور الحريصين على المال بالمال ، ونفوس
الحريصين على المظهر الأرستقراطي بالترف والنعمة .

وإلى جانب هذه العوامل السياسية والاجتماعية كان هناك عامل فني
له أيضاً تأثيره القوي في انتشار اللهو والمجون في الكوفة ، وهو انتشار موجة
الغناء والموسيقا . وأيا ما كان الرأي في الغناء العربي : أهو عربي الأصل
أم أجنبي ؟ وأيا ما كان الرأي في تأثير هذا الغناء بالغناء الأجنبي : أهو تأثير
في النشأة والتطور معاً أم هو تأثير في التطور فقط ؟ فإن الرأي الذي يبدو أنه
لا يقبل شكاً ولا اختلافاً حوله هو أن هناك صلة مؤكدة بين الغناء العربي
والغناء الأجنبي : الفارسي والرومي (١) ، وأن التأثير الفارسي كان أعمق
في الغناء العربي من أي تأثير أجنبي آخر (٢) . وعلى الرغم من أن هناك
نصوصاً تدل على أن الغناء كان معروفاً في الكوفة منذ أيام العصر الأموي ،
وقد أشرنا — منذ قليل — إلى زيارة ابن أبي ربيعة لها من أجل قينتي ابن هلال ،
فإن الثابت أن موجة الغناء والموسيقا لم ترتفع في الكوفة إلا في أوائل العصر

(١) انظر شوقي ضيف : الشعر الغنائي في الأمصار الإسلامية في المدينة / ٧٠ - ٧٣ .

(٢) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام / ١٤٨ - ١٥١ ، وأيضاً كريم : الحضارة

الإسلامية / ٩٣ ، ومقدمة خودابخش له / ٢٥ ، ٢٦ .

العباسي ، عندما أخذت هذه الموجة تنتقل من المدينة إلى العراق (١) ، حتى أصبحنا لا نجد مغنياً مشهوراً في الحجاز إلا وهو يفرع إلى العراق ، حيث أخذت تتكون مدارس للغناء والموسيقا ، يكثر فيها الأساتذة والتلامذة كثرة مفرطة ، بحيث غطت هذه المدارس على حركة الغناء القديمة في الحجاز (٢) . وأظن أن ما ذكرناه - منذ حين - من انتشار بيوت القيان في الكوفة وما كان يتردد في جوانبها من أنغام وألحان كاف للدلالة على مدى انتشار موجة الغناء والموسيقا في الكوفة في هذه الفترة . ومن الواضح أن انتشار هذه الموجة كان من العوامل القوية التي ساعدت على انتشار موجة اللهو والمجون ، إذ أن هاتين الموجتين متصلتان اتصالاً وثيقاً . وإلى جانب هذه العوامل السياسية والاجتماعية والفنية وجد عامل آخر ديني كان له أعمق الآثار في انتشار موجة اللهو والمجون في الكوفة ، وهو إباحة العراقيين للشراب أو - بتعبير أدق - لنوع خاص من الشراب ، وهو « النبيذ » . فمن المعروف أن الإسلام حرم الخمر تحريماً قاطعاً ، والنص القرآني صريح في أن الخمر « رجس » من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون . ولكن منذ وقت مبكر في تاريخ الإسلام أثبتت حول هذه الآية الكريمة أسئلة متعددة كانت تدور حول المراد من كلمة « الخمر » : أهى عصير العنب وحده أم كل مسكر خمر ؟ وذهب الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وابن حنبل إلى أن كل مسكر خمر ، وأن الخمر في الآية الكريمة تشمل جميع الأنبذة المسكرة من نبيذ التمر والزبيب والشعير والنرة والعسل وغيرها ، وقالوا : كلها تسمى خمرأ ، وكلها محرمة ، أما الإمام أبو حنيفة ففسر الخمر في الآية بعصير العنب ، مستنداً إلى المعنى اللغوي لكلمة الخمر وإلى أحاديث أخرى ، وأداه اجتهاده إلى تحليل بعض أنواع من الأنبذة كنبيذ التمر ، والزبيب إن طبخ أدنى طبخ وشرب منه قدر لا يسكر ، وكنوع يسمى « الخليطين » وهو أن يؤخذ قدر من تمر ومثله من زبيب ، ويوضع في إناء ثم يصب عليهما الماء ويتركا زمناً ، وكذلك نبيذ العسل

(١) شوق ضيف : الشعر الفنائي في الأمصار الإسلامية في المدينة / ٨٧ وما بهاها .

(٢) المرجع السابق / ١٥٦

والتين ، والبرّ والعسل^(١). ومن قبل أبي حنيفة شاع عن ابن مسعود ، وهو أستاذ المدرسة الكوفية ، أنه كان يحلل شرب النبيذ ، وتبعه في ذلك عامة التابعين من الكوفيين ، وجعلوه أعظم حججهم^(٢) . والظاهر أن أبا حنيفة كان يتبع في تحليله النبيذ ابن مسعود^(٣) ، والصلة بين فقه أبي حنيفة وابن مسعود مسألة مقررة ، سنعرض لها عند حديثنا عن الحياة العقلية . والظاهر أن علي بن أبي طالب كان يرى الرأي نفسه ، فيحدثنا ابن سعد أن طريفا الذي كان على بيت مال عليّ قال « إن عليا شرب نبيذ جرة خضراء »^(٤) .

والواقع أنه منذ وقت مبكر في تاريخ الإسلام اختلف المسلمون حول النبيذ يقول ابن عبد ربه^(٥) : « وتحريم النبيذ مختلف فيه بين الأكابر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين بإحسان ، حتى لقد اضطر محمد بن سيرين في علمه وورعه أن يسأل عبيدة السلماني عن النبيذ ، فقال له عبيدة : اختلف علينا في النبيذ . وعبيدة ممن أدرك أبا بكر وعمر . فما ظنك بشيء اختلف فيه الناس وأصحاب النبي عليه الصلاة والسلام متوافرون ؟ » . وأيا ما كان الاختلاف بينهم فإن الكوفيين كانوا على رأي ابن مسعود وأبي حنيفة في تحليل شرب النبيذ ، وكان كثير من الصحابة الذين نزلوا الكوفة يشربون النبيذ ، ويروى عن الشعبي أنه مر على مسجد من مساجد جهيئة ، فقال : « أشهد على كذا وكذا ، من أهل هذا المسجد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثمائة يشربون نبيذ الدنان في العرائس »^(٦) . وبلغ من انتشار شرب النبيذ بين أهل الكوفة أنهم

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ١١٩/١ ، ١٢٠ ، وجولد تسير : العقيدة والشرية في الإسلام / ٦١ .

(٢) انظر ابن عبد ربه : العقد الفريد ٣٦٨/٦ .

(٣) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ١٢٠/١ ، وجولد تسير : العقيدة والشرية في الإسلام / ٦٢ .

(٤) ابن سعد : الطبقات الكبير ١٧١/٦ .

(٥) العقد الفريد ٣٥٢/٦ ، ٣٥٣ .

(٦) ابن سعد : الطبقات الكبير ١٧٥/٦ .

كانوا يعيبون من لا يشربه منهم ، يقول ابن عبد ربه (١) « لم يكن أحد من الكوفيين يحرم النبيذ غير عبد الله بن إدريس . وكان بذلك معيبا » . ويذكر الرواة أن زيد بن علي كان يشرب النبيذ ، وأنه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لتركبن طبقة بني إسرائيل حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل ، ألا وإن الله ابتلى بني إسرائيل بنهر طالوت ، أحل منه الغرقة والغرفتين ، وحرم منه الرى . وقد ابتلاكم بهذا النبيذ ، أحل منه القليل وحرم منه الكثير » ، فكان أهل الكوفة يسمون النبيذ « نهر طالوت » (٢) .

والأمر إلى هنا يسير ، فالكوفيون يشربون من « نهر طالوت » مطمئين إلى أنه حلال ، وأن أمر التحريم لا ينصب عليه ، ولهم في ذلك حججهم ، ولهم اقتداؤهم بأمثال ابن مسعود وغيره من الصحابة ، ولهم - مع هذا كله - رأى أبى حنيفة فيه ، وتحليله له . ولكن الأمر يأخذ اتجاه آخر خطيرا ، فقد شجع هذا التحليل للنبيذ بعض الناس على شرب الخمر المحرمة ، وأخذوا يتلاعبون بآراء الفقهاء ، على نحو ما قال ابن الرومي (٣) :

أباح العراقي النبيذ وشربه وقال : الحرامان المدامة والسُّكْرُ
وقال الحجازي : الشرابان واحد فحلّت لنا بين اختلافهما الخمر
سأخذ من قوليهما طرفيهما وأشربها لا فارق الوازر الوزرُ
وعلى نحو ما قال الآخر (٤) :

من ذا يحرم ماء المزن خالطه في جوف خابية ماء العناقيد ؟
إني لأكره تشديد السرواة لنا فيه ، ويعجبني قول ابن مسعود
وعلم الله أن ابن مسعود برىء مما يدعيه عليه هذا الشاعر !

(١) العقد الفريد ٣٧١/٦ .

(٢) انظر المصدر السابق / ٣٧٢ ، ٣٧٣ .

(٣) انظر ديوانه ٧٨/١ .

(٤) ابن عبد ربه : العقد الفريد ٣٦٨/٦ . .

والواقع أن هؤلاء المجان الذين أباحوا لأنفسهم شرب الخمر المحرمة لم يكونوا في حاجة إلى قول لابن مسعود أو رأي لأبي حنيفة ، فقد مضوا يشربونها وهم يعلمون أنها الخمر المحرمة ، ولكن اللذابة - كما يقول شاعرهم أبو نواس - في الحرام (١) . والخمر أم الخبائث ، فمن الطبيعي أن تدفع شاربها إلى اللهو والعريضة والمجون والاستهتار بكل القيم الدينية والأخلاقية ، لأن الشراب - كما يقول أستاذ الكوفة في المجون والبه بن الحباب - لا يصلح بغير الفسق والفجور :

فما خير الشراب بغير فسق يتابعه زناء أو لسواط (٢)
ومن هنا كان مجان هذا العصر ، أو « عصابات السوء » - كما يسميهم تلميذه أبو نواس (٣) - لا تجتمع إلا على شراب (٤) .

وربما هياً لذلك وساعد عليه انتشار الأديرة النصرانية في منطقة الكوفة وفي ظاهرها (٥) وبالذات في منطقة الحيرة القريبة منها ، وهي منطقة كانت تعد - كما رأينا - مركزاً من مراكز المسيحية في العراق . وكان بين الأسرة المالكة في الحيرة قبل الإسلام من تركوا الوثنية إلى المسيحية ، وبنوا في هذه المنطقة طائفة من الأديرة (٦) . ولنا هنا بصدد استقصاء هذه الأديرة ، وإنما الذي نقصد إليه هو أن نسجل أن هذه المنطقة التي قامت وسطها الكوفة كانت تنتشر بها الأديرة بحكم أنها كانت منطقة مسيحية . وكانت هذه الأديرة - بطبيعة الحال - مقاما للربان ، يعتزلون فيها الناس ، ويتقطعون للعبادة ، فقد كانت - في العادة - لا تقوم في المدن ،

(١) وإن قالوا حرام ، قل حرام ولكن اللذابة في الحرام ديوان أبي نواس / ٣٢٧ .

(٢) الأغاني ١٥/١٦ (بولاقي) .

(٣) « عصابة سوء لا ترى الدهر مثلهم » - انظر ديوانه / ٢٧٤ ، وانظر حديثاً عن هذه « العصابات » في كتاب عبد الرحمن صدق : ألحان الحان / ٤-٦ .

(٤) انظر الأغاني ٨١/١٢ ، ٧٣/١٣ ، ١٤٨/١٦ ، ١٤٩ (بولاقي) .

(٥) ياقوت : معجم البلدان ٢٩٩/٧ .

(٦) O'Leary: Arabia before Muhammad, p- 160

وانظر الأغاني ١٣٥/٢ (دار الكتب) .

ولأنما في ظواهر هذه المدن وفي رؤوس الجبال بعيداً عن العمران ، حيث يكون اعتزال الناس والانقطاع للعبادة أوضح ما يكون ، ولكنها كانت لا تقوم إلا في أجمل المناطق حيث تتجلى الطبيعة في أروع صورها ومفاتها ، وكانت — عادة — تحف بها الحدائق المثمرة الكثيرة المياه ، ومن هنا كانت مقصداً لطلاب التزهة والخارجين للصيد في هذه المناطق الخلوية ، ومنازل يأوى إليها المسافرون إذا ما مروا بها في طريقهم . وكان من التقاليد المتفق عليها أن يستضيف النصارى من يمر بهم من المسلمين ، ولهذا كان في أكثر الأديرة دور للضيافة ينزل بها الأضياف أياماً قد تطول وقد تقصر . وفي هذه الدور كان يتاح للنازلين بها حظ كبير من الحرية واللهو ، والشراب والسماع ، وأيضاً العبث بالجوارى والغلمان . ومن المعروف أن الخمر مباحة عند النصارى ، فهي تدخل عندهم في أسرار القربان المقدس ومراسمه ، ومن هنا كان الرهبان في هذه الأديرة يبالغون في العناية بكرومها ، واتخاذ المعاصر لها ، بل كانت لهم تجارة فيها . ولهذا كان شراب الخمر من المسلمين يجدون فيها مكاناً صالحاً للشراب ، كما كانوا يقصدون إليها ليمتاروا من خمرها . وكان من أثر هذا الإقبال على خمرها أن اتخذت حانات لها تباع فيها ، لتظل لأماكن العبادة حرمتها . وكانت هذه الحانات تقام عادة بين حدائق الأديرة ، وكانت تُعقَد إدارتها في أغلب الأحيان للقساوسة والرهبان ، يعينهم على ذلك بعض الفتيان من الرهبان ، وأبناء القساوسة أو بناتهم أو زوجاتهم أو أمهاتهم . ومن هنا كان يجد الحبان والمنحرفون في هذه الحانات فرصاً لمجونهم وانحرافهم . وكانت هناك أيضاً أديرة خاصة بالراهبات ، وهي التي أطلق على طائفة منها «أديرة العذارى» ، وكانت هذه الأديرة تلحق بها أيضاً حانات للخمر . وفي أيام الأعياد والآحاد كانت هذه الحانات تحفل بروادها الذين كانوا يجدون في مواكب النصارى مجالاً للمزاحمة والعبث^(١) . وهكذا كانت هذه الأديرة عاملاً من العوامل

(١) انظر في الحديث عن هذه الأديرة والحانات الفصول التي كتبها الأستاذ عبد الرحمن صدقي في كتابه «الحان الحان» من ص ٤٣ - إلى ص ١٠٣ . وانظر أيضاً ابن فضل الله العمري في كتابه مسالك الأبصار ٢٥٤/١ - إلى آخر الجزء .

الأساسية على انتشار اللهو والمجون وشرب الخمر ، تقصد إليها « عصابات
السوء » ليتحللوا من كل شيء وليشربوا الخمر على دين المسيح مادام دين
محمد قد نهى عنها - كما يقول أبو نواس (١) .

* * *

وإذا كان الزهد والتنسك قد ارتبطا بالتصوف ، فإن اللهو والمجون قد
ارتبطا بالزندقة . والصلة بين الزندقة واللهو والمجون مقررة بين الباحثين (٢)
فقد اقترن اسم الزنادقة بالمجان في أكثر الأخبار التي وصلت إلينا (٣) . وليس
من العسير أن نفهم هذه الصلة التي تربط بين الظاهرتين ، فإن حياة اللهو
والمجون تدفع بصاحبها إلى التحلل من الدين ، لأن الدين هو الذي يقف
بينه وبين هذه الحياة ، ويحول بينه وبينها ، ولم يكن هناك مفر من أن يطرح
هؤلاء المجان الدين وراء ظهورهم ليشرّبوا كؤوسهم حتى الثمالة ، فمضوا
يسخرون من المتشددين في الدين ، ثم مضوا يسخرون لا من المتشددين
في الدين فحسب ، بل من التمسكين به أيضاً ، ودفعهم حرصهم على الشراب
إلى السخرية ممن يقول بتحريمه ، ثم انتهى بهم الأمر إلى التعرض للدين
نفسه بالشك ، حتى وصل بهم إلى الإلحاد الصريح . وهناك فريق آخر
كانوا يتخذون من هذه السخرية بالدين والمتدينين وسيلة لإظهار تطرفهم ،
حتى شاع اتهام بعض الناس بإظهار الزندقة ليشتهروا بالظرف (٤) ،
فزندقته لم تكن عن عقيدة دينية ، وإنما كانت بسبب هذه الرغبة الاجتماعية .
وهناك فريق آخر كانت زندقته أثراً من آثار سكرهم ، فكانوا إذا
أفراطوا في الشراب جرت على ألسنتهم عبارات فيها مساس بالدين (٥) .
وأياً ما كانت الدوافع فإن النتيجة - على كل حال - هي الزندقة .

(١) خذها على دين المسيح إذا نهى عن شربها دين النبي محمد .

(٢) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ١/١٣٩ ، وأيضاً / ١٤٦ - ١٥٠ .

(٣) انظر على سبيل المثال : الأغاني ١٢/٨٠ ، ٨١ ، ١٣/٧٣ ، ١٦ / ١٤٨ ،

١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ (بولاقي) .

(٤) انظر الأغاني ١٥/١٧ (بولاقي) ، وانظر القصة التي تروى عن مطيع وحماد

عجرد ويحيى بن زياد مع بعض تجار الكوفة في الأغاني ١٢/٩٥ ، ٩٦ (سأسي) .

(٥) انظر الأغاني ١٤ / ٦٠ ، ٦١ أخبار آدم بن عبد العزيز (بولاقي) .

وقد قلنا إن من العوامل التي ساعدت على انتشار اللهو والمجون انتشا
العناصر الفارسية في المجتمع الإسلامي ، وكانت هذه العناصر أيضاً من
العوامل التي ساعدت على انتشار الزندقة^(١) . فقد كانت بعض هذه
العناصر تنقم على العرب ما وصلوا إليه من سلطان . وتتمنى أن تسقط
دولة العرب ، وأن تقوم مقامها حكومة فارسية في مظهرها وحقيقتها ،
في سلطانها ولغتها ودينها . وكانت هذه العناصر تدرك أن السر فيما وصل
إليه العرب إنما هو الإسلام . وإذن فالخطوة الأولى في هدم هذا السلطان
العربي إنما تبدأ بمهاجمة الإسلام ، فأخذت تعمل على نشر الديانات الفارسية
مانوية وزرادشتية ومزدكية . وفي الوقت نفسه تعمل على تشكيلك الناس في
الدين الإسلامي بكل الوسائل الممكنة ، ومن يدرى فربما كانت إحدى
هذه الوسائل العمل على نشر اللهو والمجون والتحلل الخلقي حتى يضعف
سلطان الدين في النفوس ويصبح الشك فيه أمراً ميسوراً .

وحين نمضي إلى الكوفة لتبين كيف انتشرت الزندقة فيها ، وإلى أي
حد انتشرت . فإننا نلاحظ باديء ذي بدء أن عصابات المجان فيها كانت
كلها متهمة في دينها . مرمية بالزندقة ، فمطيع بن إلياس ، ويحيى بن زياد ،
ووالبة بن الحباب الكوفيون ومعهم ابن المقفع البصري ، كانوا « يتنادمون
ولا يفرقون ... » وكانوا جميعاً يرمون بالزندقة^(٢) « والحمادون الثلاثة :
حماد عجرد . وحماد الراوية . وحماد بن الزبرقان كانوا « يتنادمون على
الشراب ، ويتناشدون الأشعار .. » وكانوا يرمون جميعاً بالزندقة^(٣) « ،
وقيس بن الزبير ويونس بن أبي فروة كاتب عيسى بن موسى كانا صديقين
وكانا من الزنادقة^(٤) ، وكان علي بن الحليل « يعاشر صالح بن عبد القدوس
لا يكاد يفارقه ، فاتهم بالزندقة^(٥) » . وكثر وصف المجان بالزندقة ،

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ١/١٣٩ ، وأيضاً / ١٥٢ وما بعدها .

(٢) الأغاني ٨١/١٢ (بولاق) .

(٣) الأغاني ٧٣/١٣ (بولاق)

(٤) المصدر السابق / ٨٨ .

(٥) المصدر نفسه / ١٤ .

فمطيع بن إياس - كما يذكر صاحب الأغاني - « كان ظريفاً خليعاً حلو العشرة مليح النادرة ماجناً متهماً في دينه بالزندقة (١) » ، ووالبة بن الحباب - كما يصفه بعض أصدقائه - « كان ماجناً خفيف الروح خبيث الدين » (٢) ، وحماد عجرد - كما يصفه صاحب الأغاني - « كان خليعاً ماجناً ، متهماً في دينه ، مرمياً بالزندقة (٣) » . ويطول بنا القول لو مضينا نحصى أسماء هؤلاء المحان المتهمين في خلقهم ودينهم . ويمدنا الجاحظ - فيما ينقله عنه صاحب الأغاني (٤) - بثبت قيم يعدد فيه أسماء هؤلاء الذين كانوا « يجتمعون على الشراب ، وقول الشعر ، ولا يكادون يفرقون ، ويهجو بعضهم بعضاً هزلاً وعمداً ، وكلهم متهم في دينه » . ومن المهم أن نلاحظ أن أكثر هؤلاء كانوا من الفرس .

وبطبيعة الحال لم يكن هؤلاء الذين يذكرهم الجاحظ هم كل الزنادقة الذين عرفتهم الكوفة في صدر الدولة العباسية ، وإنما الأمر الذي يبدو أنه لاشك فيه هو أن عدد الزنادقة بالكوفة كان كبيراً جداً ، وأن موجة الزندقة ارتفعت بها كما ارتفعت موجة اللهو والمجون . ويكفي أن نلاحظ - تأييداً لما نقول - أن الدولة العباسية اضطرت - بسبب انتشار موجة الزندقة في الكوفة - إلى تخصيص أحد سجونها للزندقة (٥) .

وكان هؤلاء الزنادقة يعتقدون مذهب الثنوية الديني ، ويعبدون إلهين (٦) ، ويتبعون تعاليم ماني ، ويقرءون كتابه الديني ، وفي الأغاني (٧) أن بنت مطيع ابن إياس اعترفت للرشيد ، عندما أخذت للتحقيق معها ، بأنها تعلمت دين الزنادقة وقرأت كتابهم الديني . وكذلك كان لهم أئمة ، وطقوس دينية ، وصلوات يؤدونها ، ويذكر أبو نواس أن حماد عجرد كان إماماً

(١) الأغاني ٨٠/١٢ (بلاق)

(٢) الأغاني ١٥٠/١٦ (بلاق) .

(٣) الأغاني ٧٣/١٣ (بلاق) .

(٤) الأغاني ١٤٨/١٦ ، ١٤٩ .

(٥) انظر الأغاني ٧٤/١٣ .

(٦) الأغاني ٧٤/١٣ .

(٧) الأغاني ٨٩/١٢ ، وانظر أيضاً أمالي المرتضى ٩٨/١ ، ٩٩ .

من أئمتهم ، وكان له شعر مزاج بينين بيتين يقرءون به في صلاتهم (١) .
وهذا هو الذى دفع كريم إلى القول بأن وجود الزنادقة في الكوفة في
ذلك الوقت لم يكن نادرا ، وبأنه كان لهم مجتمع ديني خاص بهم (٢) .

٢ * ٦

وهكذا شهد المجتمع الكوفي هذين التيارين المتضادين : تيار الزهد
والنسك والتصوف ، وتيار اللهو والمجون والزندقة . إلى جانب تيار العصبية
القبلية . ومن هذه التيارات الثلاثة تتألف الصورة الدقيقة الكاملة لشخصية
الكوفة الاجتماعية .

(١) الأغاني ٧٤/١٣ .

(٢) الحضارة الإسلامية / ١٠٢ .

الفصل الثالث

الحياة العقلية

- (١) منزلة الكوفة الثقافية .
- (٢) الحياة الدينية .
- (٣) الحياة اللغوية .
- (٤) الحياة المذهبية .
- (٥) شخصية الكوفة العقلية .

منزلة الكوفة الثقافية :

تعد الكوفة أحد المراكز الأساسية للثقافة الإسلامية في العصر الأموي وفي صدر العصر العباسي . وكانت هي وأختها البصرة أهم مركزين لهذه الثقافة في إقليم العراق . أغنى الأقاليم الإسلامية في هذه الفترة من الناحية الثقافية .

وقد عملت مجموعة من العوامل على أن تحتل الكوفة هذه المكانة الملحوظة في تاريخ الثقافة الإسلامية :

وأول هذه العوامل أن الكوفة قامت في منطقة حضارية كانت تتلاقى فيها تيارات حضارية متعددة . « فالبابليون والأشوريون والكلدانيون والفرس واليونان كل هؤلاء أنشأوا في العراق ممالك تختلف صبغتها ، وكانت مدنيّتهم منارا يلقي أشعته على ما حوله من البلدان^(١) » ، كما كانت تتلاقى فيها اللغات الآرامية والفارسية والعربية من قديم^(٢) . وكان من الطبيعي أن يتأثر أهل هذه المنطقة بهذه التيارات الحضارية والثقافية المتعددة التي تتدافع فيها . وأن يكونوا من طراز عقلي يختلف عن طراز العقلية العربية البدوية . وقد شغل أهل هذه المنطقة في أول الأمر بالفتح الإسلامي ، ولكن لم يكد ينقش غبار الوقائع حتى أخذوا يستعيدون حضاراتهم القديمة وثقافتهم الموروثة .

وقد رأينا أن الكوفة أسست على مقربة من الحيرة . وإذا كان عرب الكوفة — عندما أخذوا يرفعون قواعدا — ورثوا عن الحيرة أحجار قصورها

(١) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ٢٢١/١ ، وأيضاً كزيمر : الحضارة الإسلامية / ٦٤

(٢) انظر فك : العربية / ١٧ .

وأساطينها ليقيموا بها بعض بنيانها^(١) ، فإنهم أيضا ورثوا عن الحيرة كثيراً من مقوماتها الثقافية والعقلية . فقد أخذت الكوفة سنة الحيرة ، فسارت على منوالها القديم ، وازدهرت سريعاً ، على حين تراجع الحيرة إلى الوراء^(٢) ، حتى ليصح القول بأن الكوفة هي وريثة الحيرة^(٣) .

وليس من شك في أن عرب الحيرة كانوا على حظ غير قليل من الثقافة العقلية . وأياً ما كان هذا الحظ فإنه بدون شك أكبر من حظ عرب الجزيرة العربية . وقد وصلت إليهم هذه الثقافة من مصدرين : مصدر فارسي ، ومصدر يوناني . فمن المعروف أن الحيرة إمارة عربية أسسها الفرس في العراق في منطقة الحدود الفاصلة بينهم وبين الجزيرة العربية ، فمن الطبيعي أن تكون الصلة بين الحيرة وفارس قوية وثيقة ، ومن الطبيعي أيضاً أن تصل إلى عرب الحيرة عناصر فارسية حضارية وثقافية ، فقد كان منهم من يعرف اللغة الفارسية مثل عدى بن زيد الذي كان من تراجمة أبرويز ملك الفرس^(٤) ، ومثل أبيه زيد الذي كان شاعراً وخطيباً وقارئاً كتاب العرب والفرس كما يقول ابن خلدون^(٥) ، ويذكر الطبري في حديثه عن المفاوضات التي دارت بين المغيرة بن شعبة رسول سعد بن أبي وقاص إلى الفرس وبين رستم قائد الجيش الفارسي أن ترجمان رستم كان عربياً من أهل الحيرة يدعى عبود^(٦) . وليس من شك في أن كثيراً من عرب الحيرة كانوا مثل زيد وعدى وعبود يجيدون اللغة الفارسية ، وليس من شك أيضاً في أن معرفة هؤلاء الحيريين لهذه اللغة كانت واسطة لنقل شيء من حضارة الفرس وآدابهم إلى العرب^(٧) .

وكان الصراع الحربي بين الفرس والروم ، واشتراك عرب الحيرة

(١) انظر الطبري ١/٥/٢٤٨٩ - ٢٤٩٢ .

(٢) انظر فك : العربية / ١٧ .

(٣) انظر حتى : تاريخ العرب (مطول) ٢/٣٠٩ .

(٤) انظر تاريخ ابن خلدون ٢/٥٢ .

(٥) انظر المصدر السابق ٢/٥٣ .

(٦) انظر تاريخ الطبري ١/٥/٢٢٧٨ .

(٧) أحمد أمين : فجر الإسلام ١/٢١ .

فيه ، سبباً في أن تتسرب إليهم عناصر من الثقافة اليونانية . وتشير المصادر اليونانية واللاتينية إلى أن الحيرة كان يتزل بها بعض أسرى الحرب من الروم^(١) ، ومن الطبيعي أن يكون « من بين هؤلاء الأسرى من ثقّف بالثقافة اليونانية ومنهم من كان يفوق الفرس في الفن والهندسة والطب ، فاستخدموه في مهام شئونهم^(٢) » . ويروى أن النعمان الأول استخدم في بناء حصونه بعض البنائين من الإغريق^(٣) ، كما يروى أنه كان بها طبيب بيزنطي يدعى ابن تيوفيل^(٤) . وهذا يدل على أن تأثيرات رومانية إغريقية وصلت إلى الحيرة قبل الإسلام^(٥) .

وقد قلنا من قبل إن الحيرة كانت تتبع الكنيسة النسطورية . وإنها كانت مركزاً قوياً من مراكز النساطرة . وإن الكنيسة النسطورية في هذه المنطقة كانت تستخدم اللغة السريانية . وإن السريان كانوا منتشرين حول الحيرة وفي الحيرة نفسها . ومن المعروف أن السريان والكنيسة النسطورية كانوا على اتصال وثيق بالثقافة الإغريقية^(٦) ، فهم الذين أخذوا هذه الثقافة من الإسكندرية وأنطاكية ونشروها في الشرق^(٧) . وهم الذين ترجموا كثيراً من الكتب اللاهوتية والفلسفية عن اليونانية^(٨) . ويميل بعض الباحثين إلى الظن بأن كثيراً من عرب الحيرة عرفوا اللغة السريانية ، ونفذوا منها إلى تمثل كثير من الثقافة الإغريقية^(٩) . ونحن لانستبعد أيضاً

(١) O'Leary: Arabia before Muhammad, p. 159.

(٢) أحمد أمين : فجر الإسلام / ١ / ٢١ .

(٣) O'Leary: Arabia before Muhammad, p. 168

(٤) انظر الأغاني ١٥ / ٩٤ (بولاق) وانظر أيضاً :

Lammens: La Mecque, p. 345.

(٥) انظر شوقي ضيف : التطور والتجديد في الشعر الأموي / ١٤ .

(٦) انظر O'Leary: Ibid. p. 135

(٧) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام / ١٥ .

(٨) انظر المرجع السابق / ١٩ وما بعدها ، وانظر أيضاً أحمد أمين : فجر

الإسلام / ١ / ٣٤ ، ٣٥ .

(٩) شوقي ضيف : التطور والتجديد في الشعر الأموي / ١٥ .

أن يكون بعض عرب الحيرة عرفوا اللغة اليونانية ، ونفذوا منها مباشرة إلى الثقافة الإغريقية ، مادام من المقرر عند الباحثين أن اللغة اليونانية كانت تدرس إلى جانب اللغة السريانية في الأديرة المسيحية^(١) .

والظاهر أن هذه التيارات الثقافية الفارسية والرومانية الإغريقية أوجدت في الحيرة حياة عقلية على حظ غير قليل من الرقي . ويذكر الرواة أن قريشاً تعلموا الكتابة من أهل الحيرة^(٢) ، وأنهم أخذوا الزندقة منهم^(٣) . ويروى صاحب الأغاني أن يحيى بن متى راوية الأعشى — وكان نصرانياً عبادياً — قال إن الأعشى كان قدرباً ، وإنه أخذ مذهبه من قبل العباديين نصارى الحيرة ، كان يأتهم يشتري منهم الحمر ، فلقنوه ذلك^(٤) . وهذه النصوص — على قلتها — كبيرة الأهمية ، فهي تدل على مدى ما بلغته الحيرة من رقي عقلي قبل ظهور الإسلام .

والذي نريد أن نصل إليه هو أن هذه التيارات الثقافية الفارسية والرومانية الإغريقية التي وصلت إلى الحيرة قبل الإسلام تسربت بعد ذلك إلى الكوفة حيث « وجد العرب أنفسهم وجها لوجه أمام عناصر فكرية غريبة عنهم تماماً^(٥) » والواقع — كما يقول أوليري — أنه بعد أن أصبحت الحيرة ذكرى من الذكريات كانت الكوفة أحد مركزين ثقافيين حملاً ذلك التراث الثقافي في جو إسلامي^(٦) .

وإذا كانت هذه « الوراثة العقلية » هي أول ما وقفنا عنده من العوامل التي جعلت الكوفة أحد المراكز الأساسية للثقافة الإسلامية فإن هناك عوامل أخرى تستحق أن نقف عندها .

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام / ١٦ .

(٢) انظر ابن رسته : الأعلام النفيسة / ١٩٢ . والسيوطي : المزهر / ٢ / ٢١٥ .

(٣) انظر ابن رسته : الأعلام النفيسة / ٢١٧ .

(٤) انظر ١١٢/٩ ، ١١٣ (دار الكتب) .

(٥) انظر كريم : الحضارة الإسلامية / ٦٤ .

(٦) O'Leary: Arabia before Muhammad, p. 157.

وأول ما نقف عنده بعد هذه «الوراثة العقلية» هو تأثير الموالى فى حياة الكوفة العقلية .

وقد رأينا فى الفصل السابق أن الموالى كانوا عنصراً أساسياً من العناصر التى كان المجتمع الكوفى يتألف منها . وأن عددهم بلغ فيها فى بعض فترات تاريخها أكثر من نصف سكانها ، ورأينا كيف كانت منزلتهم الاجتماعية ، وكيف كان العرب ينظرون إليهم على أنهم عنصراً أقل منهم مكانة وأوضاع منهم منزلة . ولكن يبدو أننا هنا - ونحن بصدد دراسة الحياة العقلية - يجب أن نعدل من هذه الفكرة قليلاً . فلم يكن كل الموالى سواء فى هذه النظرة التى كان العرب ينظرون بها إليهم . وإنما كانت منهم عناصر استطاعت أن تصل عن طريق الثقافة والمعرفة والعلم إلى مكانة عالية ومنزلة رفيعة ، بل استطاعت أن تسجل تفوقاً ممتازاً على العنصر العربى نفسه .

وقد كان أكثر حملة العلم فى أول الأمر من العرب . وكان فريق من علماء الصحابة ، على رأسهم ابن مسعود ، هم الذين يقومون بمهمة تعليم الناس فى الكوفة . وذلك لأن الرسول عليه السلام كان يوزع العلماء من الصحابة على مناطق الجزيرة العربية ليعلموا الناس قواعد دينهم ، وسار عمر بن الخطاب فى خلافته السيرة التى سارها الرسول عليه السلام ، فكان يوزع العلماء من الصحابة على الأمصار الإسلامية ليعلموا أهلها ، وفى رواية لابن سعد يذكر ابن عمر أن أباه كان يفرق علماء الصحابة وأخبارهم فى البلدان^(١) . وكان هؤلاء الصحابة تابعون يلتفون حولهم ويتلقون عنهم العلم . ويكوّنون مدارس علمية لها طوابع مختلفة . ومن الطبيعى أن يكون من بين هؤلاء التابعين موالى يشاركون العرب فى تلقى

(١) « عن سالم بن عبد الله قال : كنا مع ابن عمر يوم مات زيد بن ثابت فقلت : مات عالم الناس اليوم ، فقال ابن عمر : یرحمه الله اليوم ، فقد كان عالم الناس فى خلافة عمر وحبرها ، فرقمهم عمر فى البلدان » . (ابن سعد : الطبقات الكبير ١١٧/٢/٢) .

العلم ، ثم في تعليمه بعد ذلك لتابعيهم . وتمضي الحياة على هذا النحو حتى إذا ما انقضى عصر التابعين لاحظنا أننا أمام ظاهرة جديدة ، فقد أصبح أكثر العلماء من الموالي^(١) . ويعلل ابن خلدون لهذا بأن « الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداءة ، وإنما أحكام الشريعة التي هي أوامر الله ونواهيه كان الرجال ينقلونها في صدورهم ، وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسنة مما تلقوه من صاحب الشرع وأصحابه ، والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين ، ولا دفعوا إليه ، ولا دعتهم إليه حاجة ، وجرى الأمر على ذلك زمن الصحابة والتابعين .. فصارت هذه العلوم كلها علوماً ذات ملكات محتاجة الى التعليم ، فاندرجت في جملة الصنائع ، وقد كنا قدّمنا أن الصنائع من منتحل الحضرة ، وأن العرب أبعد الناس عنها ، فصارت العلوم لذلك حضرية وبعد عنها العرب وعن سوقها ، والحضر لذلك العهد هم العجم أو من في معناهم من الموالي وأهل الحواضر^(٢) » .

واستطاع هؤلاء العلماء من الموالي أن ينهضوا بالعلم نهضة واسعة ، وأن يسجلوا فيه تفوقاً رائعاً ، ونبغ منهم علماء كبار تدين لهم الثقافة الإسلامية بكثير مما بلغت من نهضة وتقدم ، كسعيد بن جبيرة مولى بني والبة الذي يعد من أشهر علماء الكوفة ، والذي قال فيه أستاذه ابن عباس عندما أتاه أهل الكوفة يسألونه : تسألوني وفيكم ابن أم دهماء ؟ يعني سعيد ابن جبيرة^(٣) ، وكالفراء مولى بني أسد الذي قال فيه ثعلب : لولا الفراء لسقطت العربية^(٤) ، وكحماد الراوية مولى بني شيبان^(٥) الذي جمع

(١) يذكر ياقوت عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم أنه قال : لما مات العبادة : عبد الله ابن عباس ، وعبد الله بن الزبير ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالي ... إلا المدينة فإن الله تعالى خصها بقرشي « (معجم البلدان - مادة خراسان) .

وانظر أيضاً المناقشة التي دارت بين عيسى بن موسى وابن أبي ليلى في العقد الفريد ٤١٥/٣ ، ٤١٦ ،

(٢) المقدمة : الفصل الخامس والثلاثون / ٥٤٣ ، ٥٤٤ (من الباب السادس) .

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ١٧٩/٦ .

(٤) ابن الأنباري : نزعة الألبا / ١٢٧ .

(٥) الأغاني ٧٠/٦ (دار الكتب) .

المعلقات السبع (١) ، وروى ديوان امرئ القيس (٢) . ويطول بنا القول لو مضينا نحصى علماء الكوفة من الموالى الذين كان لهم أعمق الأثر فى الثقافة الإسلامية وفى الحياة العقلية الإسلامية، ولكن حسبنا أن نذكر أن الإمام الأعظم أبا حنيفة كان من الموالى (٣) .

وربما كان من الأسباب التى جعلت الموالى يصلون إلى هذه المكانة العلمية الرفيعة حرصهم على أن يثبتوا وجودهم فى هذا المجتمع الذى لم يكن يعترف بهم ، وكأنما كان نشاطهم العلمى الرد العلمى على العرب الذين كانوا يرفضون فكرة المساواة بهم . وفعلاً نجح الموالى فى بلوغ هدفهم هذا، واستطاعوا أن يفرضوا أنفسهم على العرب ، وأن يجبروهم على احترامهم وتقديرهم ، وبخاصة فى الأوساط العلمية والدينية (٤) . وهكذا استطاع الموالى أن يكونوا عاملاً قوياً من العوامل التى جعلت الكوفة أحد المراكز الأساسية للثقافة الإسلامية

وإلى جانب هذين العاملين : عامل الوراثة العقلية ، وتأثير الموالى ، نستطيع أن نضيف عاملاً ثالثاً وهو تأثير الحياة السياسية .

وقد قدمنا القول فى الفصل الأول فى هذه الحياة ، ورأينا كيف اضطربت اضطراباً عنيفاً ، حتى كانت الكوفة أشبه شىء بالمرجل الذى لا يكف عن الغليان ، ورأينا كيف استقر الشيعة فيها ، أو - بتعبير أدق - كيف اضطرب الشيعة فيها ، وكيف كان الأمويون يعاملونهم معاملة قاسية ، وكيف كان العباسيون ينظرون إليهم بعين الريبة والشك . وقد كان لهذا الاضطراب السياسى أثره فى أن تصبح الكوفة ميداناً لاضطراب عقلى يتخذ من هذا الاضطراب السياسى موضوعاً للجدل ، فقد مضى الناس فيها يتساءلون :

(١) ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٤٣ .

(٢) السيوطى - المزهرة ٢/ ٢٥٣ .

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/ ٢٥٦ .

(٤) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ١/ ٢٧ ، ٢٨ .

من المخطيء ومن المصيب ؟ هل أخطأ قتلة عثمان أو أصابوا ؟ هل لعلى يد فى دم عثمان ؟ هل لطلحة والزبير وعائشة حق فى قتال على ؟ هل أصاب على فى التحكيم ؟ هل يصح الخروج على عبد الملك لظلم واليه الحجاج وسفكه للدماء ؟ وهل أصاب من فعل ذلك وخرج مع ابن الأشعث ؟ كل هذه أسئلة كانت تثار ، بل كانت تثار بكثرة ، حتى فى دروس الأساتذة فى المساجد (١) وتفيض أخبار أهل الكوفة بأحاديث مناقشاتهم وجدلهم واختلافهم حول هذه المسائل السياسية ، فالرافضة يجادلون زيد بن على فى أبى بكر وعمر (٢) ، والشعبى يبدى رأيه فى الشيعة والمرجئة والقدرية (٣) ، ومسروق بن الأجدع يتحدث طريلاً عن رأيه فى الحياة السياسية ويعلل لتخلفه عن على (٤) ، وجماعة من أهل الكوفة يرحلون إلى عمر بن عبد العزيز ، بعد توليه الخلافة ، وينظرونه فى الإرجاء (٥) ، والناس يختلفون فى أمر على وعثمان فى دروس إبراهيم النخعى (٦) ، وإبراهيم النخعى يتحدث كثيراً عن رأيه فى المرجئة ، ويهاجمهم ويحذر الناس منهم (٧) ، والربيع بن خثيم يعلق على مصرع الحسين ابن على (٨) . ويطول بنا القول لومضينا نستقصى أمثال هذه الأخبار . ومن الطبيعى أن تكون نتيجة هذا كله ظهور المذاهب السياسية والدينية ، وما يتصل بها ، وما يدور حولها من جدل مذهبي وخصومات عقلية ، يحاول بها أنصار كل مذهب أن يثبتوا صحة مذهبهم ، وأن يدللوا على ذلك ، وأن يجتذبوا الناس إليهم عن طريق الإقناع العقلى . وهذا كله بطبيعة الحال له أكبر الآثار فى الحياة العقلية .

(١) أحمد أمين : فجر الإسلام ١/٢٢٥ .

(٢) الطبرى ١٦٩٩/٣/٢ وما بعدها .

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ١٧٣/٦ .

(٤) المصدر السابق / ٥١ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٥ .

(٥) المصدر نفسه / ٢١٨ ، ٢٣٦ .

(٦) المصدر نفسه / ١٩٢ .

(٧) المصدر نفسه / ١٩١ ، ١٩٢ .

(٨) المصدر نفسه / ١٣٢ ، ١٣٣ .

هذه أهم العوامل التي عملت على أن تكون الكوفة أحد المراكز الأساسية للثقافة الإسلامية .

وبطبيعة الحال لم تكن الكوفة بمعزل عن سائر هذه المراكز ، وإنما كانت بينها وبين هذه المراكز صلات من « التبادل الثقافي » — على حد تعبيرنا الحديث . وكان هذا التبادل الثقافي يتخذ أحياناً صورة إيجابية عن طريق الأخذ والإعطاء ، ويتخذ أحياناً أخرى صورة سلبية عن طريق المنافسات الثقافية والحصومات العقلية . وأشهر هذه المراكز — كما هو معروف — البصرة . ولنا هنا بصدد الموازنة بين هذين المركزين الأساسيين ، فإن هذه الموازنة جديرة بأن تكون موضوع دراسة مستقلة ، وإنما نحن بصدد الإشارة إلى ما كان بينهما من هذا التبادل الثقافي بصورتيه الإيجابية والسلبية . فقد كان من الكوفيين من يقصد إلى البصرة ليتلقى العلم على أيدي أساتذتها وفي حلقات دروسهم . وكان هذا خاصة في النحو واللغة ، كالكسائي النحوي^(١) وتلميذه الفراء^(٢) ، وأبي عبيد القاسم بن سلام اللغوي^(٣) . ويبدو أن السبب في هذا يرجع إلى عامل زمني أكثر منه إلى أي عامل آخر ، فقد سبقت مدرسة البصرة مدرسة الكوفة بنحو مائة عام في الوجود ، فكان طبيعياً أن ينضج النحو واللغة في البصرة أكثر مما نضجاني الكوفة^(٤) ، يقول ابن النديم « قدمنا البصريين

(١) في ابن الأنباري أنه خرج إلى البصرة مرتين في طلب النحو : لقي في الأولى الخليل ابن أحمد وجلس في حلقاته وسأله عن مصادر علمه (نزهة الألبا / ٨٣) ، ولقي في الأخرى بعد عودته من البادية يونس بن حبيب خليفة الخليل ، وجرت بينهما مسائل أقر له يونس فيها (المصدر نفسه / ٨٤) ، وفي البصرة أيضاً درس كتاب سيويه على يد الأخفش (المصدر نفسه / ١٨٦ ، ١٨٧) .

(٢) يذكر السيوطي أنه رجع إلى البصرة واتصل فيها بيونس بن حبيب (بنية الوعاة ٤١١)

(٣) يذكر ابن النديم أنه روى عن الأصمعي وأبي عبدة وأبي زيد من البصريين (الفهرست

١٠٦ ، ١٠٧)

(٤) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣١١/٢ ، ٣١٢ .

أولاً لأن علم العربية عنهم أخذ^(١) « وكذلك كان من البصريين من يقصد إلى الكوفة في طلب العلم^(٢) ، ولكن يبدو أن هذا كان على قلة في النحو واللغة ، ويذكر ابن الأنباري أن أبا زيد الأنصاري البصري أخذ عن المفضل الضبي الكوفي^(٣) ، ويقول : « ولا يُعَلِّم أحد من علماء البصريين بالنحو واللغة أخذ عن أهل الكوفة إلا أبا زيد^(٤) » . ولكن الظاهر أن الرحلة إلى الكوفة كانت على كثرة في سبيل الشعر : إما لروايته وجمعه كما كان يفعل خلف الأحمر البصري الذي كان يأتي الكوفة ليكتب عن أهلها الشعر^(٥) وذلك لأن الكوفة — كما سرى بعد قليل — كانت أكثر رواية للشعر من البصرة ، وإما للالتقاء بشعراء الكوفة ومجانها ، أو — بتعبير آخر — من أجل « الوسط الفني » الذي اشتهرت به الكوفة ، كما كان يفعل أبو نواس وابن المقفع البصريان . ويبدو أن من العوامل التي شجعت على ذلك ما كانت تمتاز به الكوفة من بيئة طبيعية جميلة ، وما كانت تشتهر به من حياة اجتماعية لاهية بما فيها من دور غناء وشراب ، ومن عصابات لهو ومجون ، وأيضاً لما كان يحيط بها من أديرة كثيرة تباع فيها الحمر وتقدم للشاربين .

وكانت هذه « البعثات الثقافية » بين الكوفة والبصرة كثيرة ، وكان سيلها لا يكاد ينقطع ، ومن هنا كان « التبادل الثقافي والعقلي » بينهما وما يترتب عليه من تأثير وتأثير مستمر ، فلا يكاد يظهر مذهب من المذاهب العقلية ، أو فكرة من الأفكار العلمية ، أو ظاهرة من الظواهر الأدبية ، في إحدى المدينتين ، حتى يرن صدها في المدينة الأخرى . وكانت النتيجة الطبيعية لهذا أن كثرت المنافسات العلمية والحصومات العقلية بينهما . وتفيض كتب الثقافة

(١) الفهرست / ٩٦ .

(٢) في تاريخ الطبري ١٦١٩/٣/٢ في أحداث سنة ١١٢ عن بعض الكوفيين قال : « قدم علينا رجل من أهل البصرة يطلب العلم » .

(٣) نزهة الألبا / ٦٧ .

(٤) المصدر السابق / ١٧٥ . ويذكر السيوطي (المزهر ٢٥٦/٢) أن أهل الكوفة كلهم يأخذون عن البصريين ، وأهل البصرة يمتنعون من الأخذ عنهم .

(٥) ابن خلكان : وفيات الأعيان ٢٩١/١ .

الإسلامية بأخبار هذه المنافسات والخصومات . أو — على حد التعبير القديم —
« المناظرات » (١) . وكانت هذه المناظرات تقام في مساجد المدينتين . أو في
قصور الخلفاء والأمراء . أو في مجالس خاصة كان يعقدها المهتمون بشؤون
الثقافة (٢) . ومناظرة سيويه البصري والكسائي الكوفي في مجلس يحيى
البرمكي حول المسألة الزنبورية ذائعة مشهورة (٣) .

وحوالي منتصف القرن الثاني ظهرت بغداد . وبغداد — كما قيل عنها —
« مدينة ملك وليست بمدينة علم . وما فيها من العلم منقول إليها . ومجرب
للخلفاء وأتباعهم » (٤) . وبطبيعة الحال نشأت بينها وبين الكوفة صلات ،
ولكنها كانت صلات من نوع آخر يختلف تماماً عن صلاتها بالبصرة . فلم
تكن بين الكوفة وبغداد منافسات وخصومات كالتى كانت بينها وبين البصرة .
وإنما استطاعت بغداد أن تفرض نفسها على كلتا المدينتين . وتجذب علماءهما
وشعراءهما إليها . تحكم أنها حاضرة الدولة . ومدينة الخلفاء والأمراء وما يحيط
بهم من أبهة الخلافة وثرائها . ومطمح الأنظار لما يتدفق فيها من مال ،
وما يسيل بها من ثراء ، وما يأتلق فيها من حضارة ومدنية . وكانت الكوفة
والكوفيون أقرب إلى قصور البغداديين من البصرة والبصريين . وكان للكوفيين
الحظوة عند الخلفاء والأمراء أكثر مما كان للبصريين (٥) فالفضل الضبي الكوفي

(١) انظر ما كتبه الدكتور أحمد أمين عن « مجالس المناظرة » في ضحى الإسلام ٥٤/٢ - ٥٩ .

(٢) انظر أمثلة على هذا في ابن الأنباري : نزعة الألبا / ١٥٢ ، ١٥٣ ، ٢٠٠ -

٢٠٣ ، ٢٨٧ - ٢٨٩ .

(٣) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ١٢ / ١٠٤ ، ١٠٥ . وياقوت : معجم الأدباء

١٩١/٥ - ١٩٣ .

(٤) انظر السيوطي : المزهري ٢/٢٦٠ .

(٥) يقول أبو الطيب اللغوي إن أهل الكوفة غلبوا على بغداد وخدموا الملوك فقدمهم

(انظر السيوطي : المزهري ٢/٢٥٦) . وانظر أيضاً أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣٤/٢ ،

٢٩٧ ، ٣٥ .

عهد إليه الخليفة المنصور بتأديب ولى عهده المهدي^(١) ، والكسائي أستاذ المدرسة الكوفية في النحو عهد إليه المهدي بتأديب ولى عهده الرشيد ، ثم عهد إليه الرشيد بتأديب ولده الأمين^(٢) ، والقراء تلميذ الكسائي وكل إليه المأمون تلقين ابنه النحو^(٣) ، وعهد إليه بأن يؤلف ما يجمع به أصول النحو وما سمع من العرب ، وأفرد له - من أجل هذا - حجرة في قصره ، ووكّل به من يخدمه ، وجعل بين يديه خزائن كتبه ، وجعل له الوراقين يكتبون بين يديه^(٤) ، وابن السكيت تلميذ القراء كان معلماً لأولاد المتوكل^(٥) ، وكذلك كان أبو جعفر محمد بن عمران الكوفي النحوي مؤدباً لعبد الله ابن المعتز^(٦) .

وليس معنى هذا أن البصريين كانوا بمعزل عن بغداد ، فقد كانوا يفدون إليها أيضاً ، ويتزاحمون على قصور الخلفاء . وكان التقاء الكوفيين والبصريين في بغداد سبباً في عرض مذاهب المدرستين واتجاهاتهما ، ثم نقدها والانتخاب منها^(٧) .

ونعود مرة أخرى إلى الكوفة لنحاول أن نبين ألوان الحياة العقلية فيها . ومن الطبيعي أن يكون أول ما نقف عنده الحياة الدينية ، إذ هي الأصل الذي قامت عليه الثقافة الإسلامية ، والمحور الذي دارت حوله .

(١) ابن الأنباري : نزّهة الألبا / ٦٧ . وابن النديم : الفهرست / ٦٨ .

(٢) ابن الأنباري : المصدر السابق / ٨٧ - ٩١ ، والخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ٤٠٣/١١ .

(٣) انظر المصدرين السابقين : ابن الأنباري / ١٣٠ ، والخطيب ١٤ / ١٥٠ .

(٤) انظر المصدرين السابقين : ابن الأنباري / ١٢٧ ، ١٢٨ ، والخطيب ١٤ / ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٥) ابن الأنباري : المصدر السابق / ٢٣٨ .

(٦) ابن الأنباري : المصدر نفسه / ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

(٧) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢ / ٢٩٨ .

الحياة الدينية :

اتجهت الدراسات الدينية في الكوفة — كما اتجهت في سائر مراكز الثقافة الإسلامية — ثلاثة اتجاهات : اتجاه اهتم بالقرآن الكريم ، واتجاه اهتم بالحديث الشريف ، واتجاه اهتم بالتشريع .

وأساتذة مدرسة الكوفة الدينية هم بطبيعة الحال أولئك الصحابة الذين نزلوها منذ تأسيسها . وكان هؤلاء الصحابة متفاوتين في حفظ القرآن ، ولكنهم كانوا جميعاً يحفظون كثيراً أو قليلاً منه ، وكذلك كانوا متفاوتين فيما يحملونه عن النبي صلى الله عليه وسلم من أحاديث ، تبعاً لمدى صحبتهم له . وأيضاً كانوا متفاوتين في درجتهم العلمية تبعاً لتفاوت استعدادهم العلمي . ولكن كان من بينهم صحابيان يعدان من الطبقة الأولى في العلم : علي بن أبي طالب ، وعبد الله بن مسعود ، وهما يعدان في نظر بعض التابعين رأس هذه الطبقة الأولى^(١)

وكانت الفترة التي قضاها عليّ في الكوفة حافلة بالأحداث السياسية والفن ، فلم يتح له من الفراغ والهدوء ما يهيء له زعامة علمية بمعناها الكامل . ومعنى هذا أن ابن مسعود هو الذي تولى في الكوفة أمر هذه الزعامة . وإذا كان عليّ زعيم الكوفة السياسي ، فإن ابن مسعود كان زعيمها العلمي ، أو —

(١) في ابن سعد عن مسروق قال : « شامت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجدت علمهم انتهى إلى ستة إلى عمر ، وعلي ، وعبد الله ، ومعاذ ، وأنس الدرداء ، وزيد بن ثابت ، فشامت هؤلاء الستة فوجدت علمهم انتهى إلى علي وعبد الله » (الطبقات الكبير ١١٠/٢/٢) ، وانظر أيضاً ابن القيم : أعلام المرقمين ١٨/١ .

على حد التعبير العلمي - أستاذها الأول (١) .

وقد بعث عمر بابن مسعود إلى الكوفة « معلماً ووزيراً » - كما قال في كتابه إلى أهلها (٢) ، وامتّن عليهم أكثر من مرة بأنه آثرهم به على نفسه (٣) ، وأوصاهم بأن يأخذوا عنه ، ويسمعوا له ، ويقتدوا به ، ويتعلموا منه (٤) ، وامتدح لهم علمه وطول باعه فيه (٥) . والتف حول ابن مسعود أصحاب له ، وصفوا بأنهم « سرج الكوفة (٦) » ، يأخذون عنه القرآن ، ويقرئونه للناس ، ويتلقون عنه العلم ، ويذيعونه فيهم (٧) . وكانوا على جانب كبير من العلم والفضل ، وصفهم الشعبي بقوله : « ما رأيت أحداً كان أعظم حلماً ، ولا أكثر علماً ، ولا أكف عن الدماء ، من أصحاب عبد الله ، إلا ما كان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٨) » .

وانتجبه نشاط مدرسة ابن مسعود اتجاهين : أحدهما إلى القرآن ، والآخر إلى التشريع . وبطبيعة الحال لم يكن ابن مسعود الأستاذ الوحيد لهذه المدرسة ، وإنما كان هناك أساتذة آخرون من كبار الصحابة ، كان بعضهم يقيم في الكوفة كعليّ ، وكان بعضهم يقيم في المدينة كعمر ، أو في مكة كابن عباس ، ولم يكن هناك ما يمنع من أن يرحل بعض الكوفيين إلى المدينة أو إلى مكة ليتلقوا العلم عن عمر أو عن ابن عباس ، ثم يعودوا إلى الكوفة ، ليزيدوا فيها ما تعلموه ، أو أن

(١) يقول الشعبي عن الكوفة : « ما دخلها أحد من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أنفع علماً ، ولا أفقه صاحباً منه - يعني ابن مسعود » (ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٦) . وعن عامر أنه قال : « ما كان أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أفقه من صاحبنا عبد الله - يعني ابن مسعود » (المصدر السابق / ٥) .

(٢) انظر ابن سعد : المصدر السابق / ٣ ، ٧ .

(٣) انظر المصدر السابق / ٣ ، ٤ ، ٧ .

(٤) المصدر نفسه / ٣ ، ٤ ، ٧ .

(٥) المصدر نفسه / ٤ .

(٦) المصدر نفسه / ٤ .

(٧) يصفهم بعض رواة ابن سعد بأنهم كانوا « يقرءون ويفتون » ، ويصفهم آخرون

بأنهم « حفظوا حديثه » (الطبقات الكبير ٥/٦) .

(٨) ابن سعد : المصدر السابق / ٦ .

يرحل بغض المدنيين أو المكين الذين تلقوا العلم عن عمر أو ابن عباس إلى الكوفة ، فيقيموا فيها ، ويذيعوا ما تعلموه

* * *

وقد شغل أهل الكوفة منذ وقت مبكر من تأسيسها بالقرآن الكريم : قراءته وإقرائه وتفسيره ، وقد وصفهم عمر بن الخطاب بأن لهم دويماً بالقرآن كدوى النحل ، وأوصى بعض من توجه إليها من الصحابة بأن يعنوا بالقرآن ، ويتفرغوا له ، وبألا يشغلهم شيء عنه حتى يحدث رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) . والواقع أن أهل الكوفة استجابوا لنصح عمر ، ونفذوا وصيته ، بصورة كانت لها أعمق الآثار وأقواها في الحياة الدينية بالكوفة .

والأستاذ الأكبر لمدرسة القراءة بالكوفة هو ابن مسعود الذي أتاح له ملازمته للنبي وأخذ القرآن كله عنه هذه الأستاذية . فقد كان يحفظ القرآن كله ، ويعرف مواضع نزوله وأسبابه ، وفي الصحيحين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم طلب إليه أن يقرأ عليه القرآن (٢) ، وفي صحيح مسلم أنه قال : « والذي لا إله غيره ما من كتاب الله سورة إلا أنا أعلم حيث نزلت ، وما من آية إلا أنا أعلم فيما نزلت . ولو أعلم أحداً هو أعلم بكتاب الله مني تبلغه الإبل لركبت إليه (٣) » ، وفي الصحيحين أيضاً أنه أحد أربعة أوصى رسول

(١) في ابن سعد عن قرظة بن كعب الأنصاري أنه قال : « أردنا الكوفة فشيئنا عمر إل صرار ، فتوضأ ، ففصل مرتين ، وقال : تدرون لم شيعتكم ؟ فقلنا نعم ، نحن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : إنكم تأتون أهل قرية لهم دوى بالقرآن كدوى النحل ، فلا تصدوهم بالأحاديث فتشغلوهم ، جردوا القرآن ، وأقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم امضوا وأنا شريككم . » الطبقات الكبير ٦ / ٢ - ويذكر ابن الفقيه في كتابه (البلدان ١٩٢) أن وفود الأمصار قدمت على عبد الملك ، وأخذ كل وفد يتكلم عن ميراث مصره ، فقال وفد الكوفة : « ألا إن فينا تلاوة القرآن العظيم » .

(٢) انظر النووي : تهذيب الأسماء واللغات ٢٨٩ / ١ / ١ .

(٣) انظر المصدر السابق / ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، وانظر أيضاً ابن القيم : أعلام الموقعين

١٩ / ١

الله صلى الله عليه وسلم الناس بأن يأخذوا منهم القرآن ، وقد ذكره رسول الله
اول هؤلاء الأربعة (١) .

والتف حول ابن مسعود وحول غيره من كبار الصحابة جماعات من
الكوفيين كانوا هم التلاميذ الأوّل لمدرسة القراءة بالكوفة. ويمدنا السيوطي (٢)
بثبت قيم عن أشهر هؤلاء التلاميذ ، ويذكر (٣) أن عدد القراء بها كان يزيد
على من كان منهم في المدينة أو مكة أو البصرة أو الشام . وأغلب الظن أننا
لسنا في حاجة إلى القول بأن هؤلاء الذين يذكرهم السيوطي ليسوا كل من عرفتهم
الكوفة من القراء ، فقد عرفت الكوفة مجموعات ضخمة منهم ، وقد رأينا -
عند حديثنا عن الحياة السياسية - أنهم كونوا من بينهم كتيبة لمحاربة الحجاج
في أيام ثورة ابن الأشعث ، وقلنا إنه لا بد أن عددهم كان كبيراً .

ثم تأخذ المسألة صورة من صور التخصص الدقيق ، فرى جماعة من
القراء يتجردون للقراءة ، ويتخصصون لها ، ويعنون بضبطها أتم عناية ،
ويجلسون من الناس مجلس الأستاذية ، ويصبحون أئمة يُقْتَدَى بهم، ويُرحَّل
إليهم . وقد عرفت الكوفة من هؤلاء الأئمة خمسة : يحيى بن وثاب ، وعاصم
ابن أبي النجود ، وسليمان الأعمش ، وحمزة الزيات ، والكسائي (٤) . ومن
المعروف أن ثلاثة من هؤلاء الخمسة ، وهم عاصم وحمزة والكسائي ،
يعدون من أئمة القراءة السبعة الذين اشتهروا - كما يقول السيوطي - في
الآفاق (٥) . وقد توفي عاصم في سنة سبع وعشرين ومائة ، على خلاف
في التاريخ (٦) ، وتوفي حمزة في سنة ست وخمسين ومائة ، على خلاف في

(١) انظر المصدرين السابقين : النوى / ٢٨٩ ، وابن القيم / ١٨ .

(٢) الإتيقان ٧٣/١ . وانظر في تراجم هؤلاء القراء ابن سعد : الطبقات الكبير
الجزء السادس) .

(٣) الإتيقان ٧٣/١ .

(٤) السيوطي : الإتيقان ٧٣/١ .

(٥) المصدر السابق / ٧٣ .

(٦) انظر ابن الجزري : غاية النهاية ٣٤٨/١ ، ٣٤٩ .

التاريخ أيضاً (١) ، وأما الكسائي - خاتمة شيوخ القراء في الكوفة . والذي انتهت إليه رئاسة الإقراء فيها بعد حمزة (٢) - فقد توفي في سنة تسع وثمانين ومائة ، على خلاف في التاريخ كذلك (٣) . وقد يكون من الاتفاق الذي يلفت النظر أن هؤلاء الأئمة الثلاثة كانوا جميعاً من الموالي . فعاصم مولى لبنى أسد (٤) ، وحمزة مولى لآل عكرمة بن ربیع التميمي (٥) ، والكسائي مولى لبنى أسد أيضاً (٦) .

هذه هي مدرسة القراءة ، وهي أحد الاتجاهين اللذين اتجهت إليهما مدرسة الكوفة الدينية .

* * *

أما الاتجاه الآخر فقد قلنا إنه يتمثل في مدرسة التشريع . والأستاذ الأول لهذه المدرسة أيضاً هو ابن مسعود « معلم الكوفة ووزيرها » . ونقول مرة أخرى ما قلناه من قبل من أن ابن مسعود لم يكن أستاذ الكوفة الوحيد ، وإنما كان إلى جانبه بعض « فقهاء الصحابة » كعلي بن أبي طالب ، وأبي موسى الأشعري ، وعمار بن ياسر ، « ولكن عبد الله بن مسعود هو أكثر من حُفِظت عنه الفُتُيا فيها (٧) » . وكأنما كان يشعر بواجبه العلمي لأهل الكوفة ، وأنه إنما بُعِثَ إليهم ليعلمهم ويفقههم ، فابتنى داره إلى جانب المسجد (٨) ، وأخذ في تعليم الناس كتاب الله ، وما حفظه من سنة رسوله ، ويجتهد فيما لا نص فيه على ضوء ما فقهه من روح التشريع ، وما وقر في نفسه من

(١) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٢٦٨/٦ ، وابن الجزري : المصدر السابق /

٢٦٣ .

(٢) انظر ابن الجزري : المصدر نفسه / ٥٣٥ .

(٣) انظر ابن الأنباري : نزهة الألبا / ٩٣ ، ٩٤ ، وابن الجزري : المصدر

السابق / ٥٣٩ ، ٥٤٠ .

(٤) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٢٢٤/٦ .

(٥) انظر المصدر السابق / ٢٦٨ - وفيه « التيمى » مكان « التيمى » وهو تحريف

(٦) انظر ابن الأنباري : نزهة الألبا / ٨١ .

(٧) عبد الوهاب خلاف : مقالة « السلطات الثلاث في الإسلام » / ٥٦٩ .

(٨) ابن سعد : الطبقات الكبير ٧/٦ .

مشافهته صاحب الشريعة ، فكان هو أستاذ التشريع بالكوفة ، ومصدر
فقه أهل العراق (١) .

وكان ابن مسعود التلميذ الأكبر لعمر بن الخطاب ، وأشهر من سار على
طريقته ، وكان يتعشق عمر ، ويعجب بآرائه (٢) ، ويذكر ابن القيم أنه كان
لا يكاد يخالفه في شيء من مذاهبه ، ويرجع من قوله إلى قوله (٣) . والميزة
الأساسية التي تميز عمر من الناحية التشريعية هي الاجتهاد ، واستعمال الرأي
حيث لا نص من كتاب ولا سنة ، بل لعله كان يستعمل الرأي في أوسع من هذا
المعنى ، « فكان يجتهد في تعرف المصلحة التي لأجلها كانت الآية أو الحديث ،
ثم يسترشد بتلك المصلحة في أحكامه ، وهو أقرب شيء إلى ما يعبر عنه الآن
بالاسترشاد بروح القانون لا بحرفيته (٤) » ، « ولو تتبع الباحث اجتهادات
عمر من حين أسلم إلى أن توفي ، وآراءه في فهم النصوص ، وفي الاستنباط
لما لا نص فيه ، تبين له أن عمر كانت وجهته رعاية روح العدالة ، وتحقيق
مصالح الناس ، وتطبيق معقول النص ، ونفي الحرج . ولهذا كان يتشدد في
الرواية ، ولا يقبل الحديث من راو واحد حتى يُشَهِد على ماسمعه اثنين ،
لأن الحديث ليس وراءه للمشرع مذهب ، ولكن الاجتهاد في مجاله متسع
لجميع . وعمر كان يميل إلى هذه السعة للمجتهدين (٥) » .

وإذن فقد كان ابن مسعود من منحى عمر ، وقد مضى يطبق هذا المنحى
أو هذا المنهج في حياته العلمية في الكوفة ، ويلقنه لتلاميذه الذين التفوا حوله .
وقد قلنا — منذ قليل — أن تلاميذ ابن مسعود كانوا كثيرين . واشتهر من
بينهم جماعة حملوا عنه علمه وفقهه ، كما حملوا راية الإفتاء في الكوفة ،
وتولى بعضهم القضاء فيها . وكان علقمة بن قيس النخعي الذي توفي سنة

(١) عبد الوهاب خلاف : المقالة السابقة / ٥٦٩ .

(٢) أحمد أمين : فجر الإسلام ٢٩٥/١ ، وعبد الوهاب خلاف : المقالة السابقة /
٥٨٦ ، ومحمد أبو زهرة : أبو حنيفة / ٢٩١ .

(٣) أعلام الموقعين ٢٢٠١ ، وفيه أيضاً عن ابن المسيب أنه قال : « كان عبد الله
يقول : لو سلك الناس وادياً وشعباً ، وسلك عمر وادياً وشعباً ، لسلكت وادى عمر وشعبه » .

(٤) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ٢٩٢/١ .

(٥) عبد الوهاب خلاف : المقالة السابقة / ٥٨٥ .

اثنتين وستين (١) « أكبر أصحاب ابن مسعود ، وأشبههم هدياً ودلالة (٢) »
 والتف حول هؤلاء الفقهاء من التابعين تلاميذ لازمهم وأخذوا عنهم
 القرآن والسنة وفتاوى الصحابة ، كما أخذوا عنهم علمهم ، ثم خلفوهم بعد
 وفاتهم . ومن أشهر هؤلاء إبراهيم بن يزيد النخعي ، « فقيه الرأي بالعراق . بل
 شيخ فقهاء الرأي به وإمامهم (٣) » . الذي توفي سنة ست وتسعين (٤) ،
 وهو ابن أخت علقمة (٥) . وكان سعيد بن جبير إذا استفتى يقول :
 « أتستفتوني وفيكم إبراهيم ؟ (٦) » . وقال فيه الشعبي بعد موته : « والله
 ما ترك بعده مثله لا بالكوفة ولا بالبصرة ولا بالشام ولا بالحجاز (٧) » ،
 وقال فيه أيضاً : « أما إنه لم يخلف خلفه مثله . وهو ميتاً أفقه منه حياً (٨) » .
 وأشهر تلاميذ إبراهيم النخعي حماد بن أبي سليمان (٩) الذي رشحه أستاذه
 ليحتل مكانه العلمي من بعده (١٠) ، وكان واسع العلم فقيهاً . وكانت له
 حلقة كبيرة في مسجد الكوفة ، يجلس إليه فيها المتعلمون يعلمهم ويسألونه ،
 ويأتي إليه أصحاب الحاجات في المسائل التي تعرض لهم فيستفتونه (١١) ،
 وتوفي سنة عشرين ومائة في خلافة هشام بن عبد الملك (١٢) مخلفاً من بعده
 تلميذه الأكبر الإمام الأعظم أبا حنيفة النعمان .

-
- (١) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٦٢ .
 (٢) الووى : تهذيب الأسماء واللغات ١/١/٣٤٣ .
 (٣) محمد أبو زهرة : أبو حنيفة / ٢٢٧ .
 (٤) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١٩٩ .
 (٥) انظر المصدر السابق / ١٨٩ - السطر الأخير .
 (٦) المصدر نفسه / ١٨٩ .
 (٧) المصدر نفسه / ١٩٨ .
 (٨) المصدر نفسه / ١٩٨ ، ١٩٩ .
 (٩) عبد الوهاب خلاف : المقالة السابقة / ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، أبو زهرة : أبو حنيفة /
 ٦٦ ، ٢٩١ . وفي ابن سعد عن جامع بن شداد قال « رأيت حماداً يكتب عند إبراهيم في ألواح
 ويقول : والله ما أريد بها الدنيا (الطبقات الكبير ٦/٢٣٢) .
 (١٠) في ابن سعد عن مغيرة قال : قلت لإبراهيم : من نسأل بعلك ؟ قال : حماداً
 (الطبقات الكبير ٦/٢٣٢) .
 (١١) انظر الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ١٣/٣٣٣ .
 (١٢) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٢٣٢ .

والواقع أن أبا حنيفة أخذ الفقه عن كثير من الفقهاء، ولكن أستاذه الذي أخذ عنه أكثر علمه هو حماد بن أبي سليمان (١)، الذي لزمه ثمانى عشرة سنة. صحبه أولا عشر سنين، ثم فكر فى أن يستقل عنه ويكون لنفسه حلقة خاصة، ولكنه خجل من أستاذه، ثم أتاحت له فرصة لاختبار نفسه، فقد ذهب حماد إلى البصرة فجلس أبو حنيفة مكانه يعلم ويفتى، وعرضت عليه نحو ستين مسألة جديدة لم يسمع فيها رأى أستاذه، فلما عاد سأله فيها فأقره على أربعين منها، وخالفه فى عشرين فلزمه حتى مات (٢). وكان أبو حنيفة عند وفاة أستاذه فى الأربعين من عمره (٣). فجلس فى مجلسه بمسجد الكوفة وأخذ يعلم الناس ويفتى نحو ثلاثين سنة إلى أن مات سنة خمسين ومائة، على الصحيح (٤).

وتلاميذ أبى حنيفة كثيرون (٥)، ولكن أشهرهم أربعة أخذوا عنه علمه وعملوا على حفظ مذهبه بتدوينه، والاستدلال له، وترتيب مسأله، وتفريعها، وهم: زفر بن الهذيل المتوفى سنة ١٥٨، وأبو يوسف المتوفى سنة ١٨٢، ومحمد بن الحسن الشيبانى المتوفى سنة ١٨٩، والحسن بن زياد اللؤلؤى المتوفى سنة ٢٠٤، وكلهم كوفيون (٦).

ومن المعروف أن مدرسة التشريع بالكوفة التى توجت بأبى حنيفة هى «مدرسة الرأى» فى التشريع الإسلامى، وهى التى تقابل «مدرسة الحديث» التى ظهرت فى الحجاز، والتى توجت بالإمام مالك (٧) وكان أبو حنيفة

(١) انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٣ / ٣٢٤، ٣٣٤، النوى: تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٢/ ٢١٦، والذهبي: تذكرة الحفاظ ١/ ١٥١.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٣/ ٣٣٣.

(٣) أبو زهرة: أبو حنيفة / ٢٥، ٢٦.

(٤) انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٣/ ٤٥٢.

(٥) أبو زهرة: أبو حنيفة / ١٩٥.

(٦) انظر فى هؤلاء الحضري: تاريخ التشريع الإسلامى / ٢٤٦-٢٤٩، وأبا زهرة: المرجع السابق / ١٩٣-٢٢١.

(٧) انظر فى هاتين المدرستين ما كتبه الدكتور أحمد أمين فى فجر الإسلام ١ / ٢٨٨ - ٣٠١، وما كتبه الأستاذ محمد أبو زهرة فى كتابه أبو حنيفة / ٩٢-١٠٤.

يسمى « صاحب الرأي (١) » .

ويتلخص المنهج التشريعي لهذه المدرسة في قول أبي حنيفة : « آخذ بكتاب الله ، فما لم أجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذت بقول أصحابه ، آخذ بقول من شئت منهم . وأدع من شئت منهم . ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم . فإذا انتهى الأمر . أو جاء . إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب - وعدد رجالاً - فقوم اجتهدوا ، فأجتهد كما اجتهدوا » (٢) . ومعنى هذا أن أصول المنهج التشريعي لهذه المدرسة هي الكتاب ، والسنة . والاختيار من أقوال الصحابة أو الاستحسان . ثم الاجتهاد وإعمال الرأي والقياس . ولكن أصحاب هذه المدرسة يتشددون في الاعتماد على الحديث . فلا يقبلون منه إلا ما رواه جماعة عن جماعة ، أو - كما يعبرون هم - إذا كان خبر عامة عن عامة (٣) ، أو كان خبراً اتفق فقهاء الأمصار على العمل به ، أو روى واحد من الصحابة الحديث عن رسول الله في جمع منهم فلم يخالفه أحد ، لأن هذا بمثابة الحديث يرويه جماعة . وفي هذا يقول أبو يوسف : « فعليك من الحديث بما تعرف العامة ، وإياك والشاذ منه » ثم يقول : « فإياك وشاذ الحديث ، وعليك بما عليه الجماعة من الحديث وما يعرفه الفقهاء ، فقس الأشياء على ذلك فما خالف القرآن فليس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن جاءت به الرواية » ثم يقول ملخصاً المنهج التشريعي لهذه المدرسة : « فاجعل القرآن والسنة المعروفة لك إماماً وقائداً ، واتبع ذلك وقس عليه ما يرد عليك مما لم يوضح لك ، القرآن والسنة (٤) » . وفي هذا يكمن الفرق الأساسي بين مذهب أهل الرأي ومذهب أهل الحديث ، فأهل الرأي يعتمدون على القياس

(١) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٢٥٦/٦ ، وابن رسته : الأعلام النفيسة /

٢١٦ - ويسميه الخطيب البغدادي « أمام أصحاب الرأي » (تاريخ بغداد ١٣/٢٢٢) .

(٢) انظر الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ١٣ / ٣٦٨ .

(٣) المراد بالعامة هنا الجمهور ، لا ما يقابل الخاصة .

(٤) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ١٨٥/٢ ، ١٨٦ .

اعتماداً كبيراً ، ولا يعتمدون على الحديث إلا إذا استوفى الشروط التي يشترطونها (١) ، فإذا لم يستوف شروطهم قدموا رأيهم عليه . وقد أحصى الباحثون على أبي حنيفة أنه أفق في نحو مائتي مسألة خالف فيها الحديث (٢) ، وهذا بطبيعة الحال راجع إلى أن الأحاديث التي رويت في هذه المسائل لم تستوف عنده الشروط .

وهنا نتساءل : ما العوامل التي هيأت لمدرسة الرأي أن تظهر في الكوفة ؟ يبدو أن أول هذه العوامل ما قدمناه من أن الكوفة قامت في منطقة تتلاقى فيها حضارات وثقافات متعددة . وأنها كانت على حظ كبير من الحضارة والمدنية . أقل ما يوصف به أنه أكبر مما كانت عليه مكة أو المدينة مثلاً . وهذا يجعل العقلية الكوفية تختلف اختلافاً كبيراً عن العقلية المكية أو العقلية المدنية ، فالعقلية الكوفية عقلية متحضرة و مثقفة ثقافات متعددة ، في حين أن العقلية المكية أو المدنية عقلية عربية خالصة انحصرت ثقافتها فيما كان بين يديها من قرآن وحديث . وهذا من غير شك يجعل العقلية الكوفية أكثر مرونة ، وأشد استجابة لعوامل التطور . وأقدر على التكيف والملاءمة مع ما يحيط بها من ظروف حضارية وثقافية .

وثاني هذه العوامل ما قدمناه عن طبيعة الحياة الاجتماعية في الكوفة ، واختلاف العناصر الاجتماعية التي كان المجتمع الكوفي يتألف منها ، وتعدد الطبقات الاجتماعية فيها : وتباين أساليبها في الحياة . كل هذا جعل فقهاء الكوفة يواجهون من المشكلات ومن المسائل ما لا عهد للمسلمين الأولين به ، لأنها مشكلات ومسائل من نوع جديد ، ولا سابقة لها أمامهم ، فدفعهم هذا إلى أن يعتمدوا على عقلهم في سبيل استنباط أحكامها . ومن هنا كان العرف أصلاً من أصول المذهب الحنفي يأخذون به إذا لم يكن ثمة نص من كتاب أو سنة ولا إجماع ولا حتم على النصوص بطريق القياس والاستحسان . وبهذا صار هذا المذهب مرناً قابلاً للتجديد متسعاً لأطوار

(١) افطر في تفصيل هذه الشروط أبا زهرة : أبو حنيفة / ٢٦٨ - ٢٩٨ .

(٢) انظر الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ١٣ / ٤٠٧ - ٤٠٨ .

الزمان (١) . فإذا أضفنا إلى هذا ما قلناه في العامل الأول عن طبيعة العقلية الكوفية أدركنا السر في تلك المقدرة العقلية الرائعة التي أبدتها فقهاء الكوفة في مواجهة المشكلات والمسائل الجديدة التي واجهتهم لأول مرة في تاريخ المجتمع الإسلامي .

والعامل الثالث ما قدمناه أيضاً من قلة رواية الحديث في الكوفة ، واشتغال الكوفيين بالقرآن أكثر من اشتغالهم به . وقد رأينا من قبل نصيحة عمر لتلك الجماعة من الصحابة الذين كانوا متوجهين إلى الكوفة ، وكيف أمرهم بأن يُقِلُّوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى لا يصدوا أهلها بالأحاديث فيشغلوهم عن القرآن ، وقلنا إن أهل الكوفة استجابوا للنصح عمر ، ونفذوا وصيته بصورة كان لها أعمق الآثار في حياة التشريع الإسلامي . حتى وصل الأمر إلى درجة أنهم كانوا إذا قيل لأحدهم : حدثنا ، قال : نهانا عمر ، كما وصل الأمر بابن مسعود — أستاذ الكوفة الأكبر — إلى درجة أنه كان يحول عليه الحول لا يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإذا قالها أخذته الرعدة ، وتحدّر العرق عن جبهته ، وترعزت العصا في يده (٢) . وهكذا لم يكن أمامهم إلا القرآن أولاً ، ثم تلك الأحاديث القليلة التي رواها لهم الثقات ، فلم يكن هناك بد من اعتمادهم على القياس ، والتجأهم إلى الرأي ، « فاشتغلوا بتفهم معقول هذه النصوص ليتسع النص ، ويشمل كل موضع تحقق فيه معناه المعقول (٣) » . فإذا أضفنا إلى هذا أن عدد الصحابة في الكوفة كان — بطبيعة الحال — أقل من عددهم في مكة أو المدينة ، والصحابة هم رواة الحديث ، استطعنا أن نضيف سبباً آخر لقلة رواية الحديث في الكوفة ، واستطعنا أيضاً أن نفهم السر في ظهور مدرسة الحديث في الحجاز ، لأن الحجاز مهد الرسول وصحابته ، فمن الطبيعي أن يكون به أكبر عدد من هؤلاء الصحابة .

(١) أبو زهرة : أبو حنيفة / ٢٢٦ ، ٣٥٠ - ٣٥٧ .

(٢) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ١١٠/٣ ، ١١١ .

(٣) عبد الوهاب خلاف : السلطات الثلاث في الإسلام / ٥٨٣ .

والعامل الرابع ما قلناه من أن ابن مسعود كان أستاذ الكوفة الأول ، وقد رأينا أنه كان تلميذ عمر ومن منحاه ، وقلنا إن الميزة الأساسية التي تميز عمر من الناحية التشريعية هي الاجتهاد واستعمال الرأي ، فمن الواضح إذن — وابن مسعود أستاذ الفقه والتشريع في الكوفة — أن تكون وجهة فقهاؤها « البحث عن معقول النص ، والاجتهاد بالرأي للوصول إلى تطبيق روح العدالة وسر التشريع (١) » . وقد رأينا عند تتبعنا لسلسلة الأستاذية في مدرسة التشريع بالكوفة أنها كانت عن أبي حنيفة ، عن حماد بن أبي سليمان ، عن إبراهيم النخعي ، عن خاله علقمة بن قيس ، عن عبد الله بن مسعود (٢) ، في حين أن مدرسة التشريع بالحجاز كانت تنتهي في مكة إلى عبد الله بن عباس ، وفي المدينة إلى عبد الله بن عمر ، « وكانا ممن يتشددون في الوقوف عند ظواهر النصوص (٣) » . وقد توجت مدرسة مكة بالإمام الشافعي ، وتوجت مدرسة المدينة بالإمام مالك (٤) .

* * *

هذان هما الاتجاهان اللذان اتجهت إليهما مدرسة الكوفة الدينية . وهنا يقف أمامنا سؤال : أين الحديث ؟ وما موقف مدرسة الكوفة الدينية منه ؟ وأظن أن الإجابة عن هذا السؤال قد بدأت معالمها تتضح في حديثنا عن مدرسة التشريع ، حيث قلنا إن رواية الحديث كانت قليلة في الكوفة ، وإن الصحابة الذين نزلوا الكوفة استجابوا لنصح عمر بالإقلال من رواية الحديث .

ومن المعروف بين الباحثين (٥) أن تدوين الحديث لم يكن شائعاً حتى

(١) عبد الوهاب خلاف : المقالة السابقة / ٥٨٦ .

(٢) انظر عبد الوهاب خلاف : المقالة السابقة / ٥٧٠ ، وأيضاً أحمد أمين : فجر الإسلام ٢٩٦/١ (الهامش) .

(٣) عبد الوهاب خلاف : المقالة السابقة / ٥٨٤ .

(٤) عبد الوهاب خلاف : المقالة السابقة / ٥٦٨ ، ٥٦٩ .

(٥) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ٢٧٢/١ وما بعدها ، وضحي الإسلام ١٠٦/٢

وما بعدها .

نهاية القرن الأول ، وإنما كان المحدثون يروونه شفاهاً وحفظاً : ومن كان يدون وإنما يدون لنفسه . ولكن في القرن الثاني بدأت جماعات في الأمصار المختلفة تجمع الحديث ، وكان هذا غالباً في أوائل النصف الثاني من هذا القرن ، عندما أخذت ظاهرة التأليف في العلوم المختلفة في الظهور . وكان التأليف في الحديث في هذه الفترة يجرى على أساس مراعاة أبواب الفقه ، وكان الغرض الأول منه خدمة التشريع بتسهيل استنباط الأحكام . كما هي الحال في موطأ مالك ، فهو مرتب ترتيباً فقهيّاً ، ولذلك كانت تروى أقوال الصحابة وفتاوى التابعين إلى جانب حديث الرسول عليه السلام . ولكن لم يكد القرن الثاني يشرف على نهايته حتى حدثت خطوة أخرى في تدوين الحديث ، فقد ظهرت طريقة تصنيف الحديث على المسانيد . أي ترتيب الأحاديث على حسب الرواة من الصحابة . كما هي الحال في مسند أحمد ابن حنبل . وهكذا انفصل الحديث عن الفقه ، وأفردت أحاديث الرسول بالذكر ، ومُجِردت الكتب من أقوال الصحابة وفتاوى التابعين .

ومعنى هذا أن تدوين الحديث مر في الفترة التي نورخ لها بثلاث مراحل : مرحلة الرواية الشفوية ، ومرحلة الجمع على أساس أبواب الفقه ، ثم مرحلة التصنيف على المسانيد .

فإذا ما مضينا إلى الكوفة لتبين الدور الذي قامت به في كل مرحلة من هذه المراحل ، فإننا نلاحظ أنها شاركت في هذه المراحل الثلاث ، ولكنها بطبيعة الحال مشاركة ضئيلة ، لما قدمناه من قلة اهتمام الكوفيين برواية الحديث . ولعل أشهر من يمثل المرحلة الأولى الأعمش المحدث الكوفي الكبير الذي ولد سنة ستين أو سنة ثمان وخمسين . وتوفي قبيل انتصاف القرن الثاني سنة ثمان وأربعين ومائة ، أوسبع وأربعين ومائة (١) ، وكان « صاحب قرآن وفرائض وعلم بالحديث (٢) » ، ويذكر عنه الرواة أنه كان يروى أربعة آلاف حديث (٣) ، وشهد له الزهري شهادة رائعة حيث قال بعد أن قرأ بعض

(١) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٢٣٩/٦ ، ٢٤٠ .

(٢) المصدر السابق / ٢٣٨ .

(٣) المصدر نفسه / ٢٣٩ .

علمه : « والله إن هذا لعلم ما كنت أرى أحداً يعلم هذا (١) » وقيمة هذه الشهادة ترجع إلى أنها صدرت من أحد كبار محدثي المدينة ، وأحد أساتذة الإمام مالك الذين لم يكونوا يعترفون بعلم العراق ، وإنما كان « إذا ذكر أهل العراق ضعف علمهم » (٢) . والظاهر من هذا الخبر أن الأعمش كان قد جمع ما يرويه من أحاديث في كتاب ، لأن راوى هذا الخبر يقول إنه لما أتى الزهرى ببعض علم الأعمش جعل الزهرى يقرأ (٣) ، ولكن الظاهر أيضاً أن هذه المجموعة من الأحاديث كان الأعمش قد جمعها لنفسه ، كأنها كانت تسجيلاً لما يحفظه خوفاً عليه من الضياع (٤) .

وأما المرحلة الثانية فلعل أشهر من يمثلها سفيان الثوري الذي ولد بالكوفة سنة سبع وتسعين ، وتوفي سنة إحدى وستين ومائة وهو مستخف بالبصرة (٥) ويصفه الرواة بأنه « كان ثقة مأموناً ثباتاً كثير الحديث حجة (٦) » واتفق العلماء على وصفه بالبراعة في العلم بالحديث والفقه (٧) ، وأطلقوا عليه لقب « أمير المؤمنين في الحديث » (٨) ويصفه بعضهم بأنهم مارأوا أحفظ للحديث منه (٩) . ويذكر علماء الحديث أنه كان أحد الذين قاموا بجمع الحديث في الأقاليم الإسلامية (١٠) . وفي ضوء ما قلناه منذ قليل لا بد أن مجموعة الثوري - التي لم تصل إلينا - كانت مرتبة على أبواب الفقه ، وأن الغرض منها كان خدمة التشريع . ومن المعروف أن الثوري كان فقيهاً ، بل هو أحد أصحاب المذاهب الستة المتبعة (١١) ، وقد رأينا منذ قليل اتفاق

-
- (١) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٦-٢٢٩ .
(٢) المصدر نفسه / ٢٣٩ . (٣) المصدر نفسه / ٢٣٩ .
(٤) انظر الخطيب البغدادي : تقييد العلم / ١١٢ .
(٥) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٢٥٨ .
(٦) المصدر السابق / ٢٥٨ .
(٧) النووي : تهذيب الأسماء واللغات ١/١/٢٢٢ .
(٨) النووي : المصدر السابق / ٢٢٢ - وهو أعلى الألقاب التي تطلق على العلماء بالحديث (انظر تعليقات أحمد محمد شاكر على ابن كثير : اختصار علوم الحديث / ١٨٣)
(٩) النووي : المصدر السابق / ٢٢٢ .
(١٠) انظر القسطلاني : إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ٧/١ .
(١١) النووي : تهذيب الأسماء واللغات ١/١/٢٢٣ .

العلماء على وصفه بالبراعة في الحديث والفقه ، ويقول ابن المبارك عنه :
« كنت إذا شئت رأيت الثوري مصلياً ، وإن شئت رأيتته محدثاً ، وإن شئت
رأيتته في غامض الفقه (١) » .

وأما المرحلة الثالثة فيمثلها عبيد الله بن موسى العبسي الكوفي الذي توفي
بالكوفة سنة ثلاث عشرة ومائتين في خلافة المأمون (٢) ، ويذكر علماء
الحديث أنه صنف على رأس المائتين مسنداً (٣) ، ويصفه ابن سعد بأنه
« كان ثقة صدوقاً إن شاء الله كثير الحديث » (٤) ، ويذكر أيضاً أنه روى
عن الأعمش المحدث الكوفي الكبير ، وأنه كان من أروى أهل زمانه عن
إسرائيل بن يونس ، وإسرائيل بن يونس « كان ثقة حدث عنه الناس
حديثاً كثيراً (٥) » .

على هذه الصورة شاركت الكوفة في جمع الحديث وتلويته ، وهي
مشاركة - بدون شك - ضعيفة ، بالنسبة إلى ما رأيناه من مشاركتها النشطة
القوية في القراءة والتشريع .

ولكن الكوفة كان بها شيء آخر لم يكن من الغريب أن يظهر بها ،
وهو « وضع الحديث » ، وكان الإمام مالك يسميها « دار الضرب » ،
يعني أنها تصنع الأحاديث وتضعها ، كما تخرج دار الضرب للتراهم
والدنانير (٦) ، ولهذا كان الحجازيون ، وهم أصحاب الحديث الأساسيون ،
يعيرون على العراقيين أنهم يتريدون في الحديث الصحيح ، ويكثرون من
الحديث الموضوع (٧) .

وربما كان من أقوى الأسباب في ذلك ظهور الشيعة في الكوفة ،

(١) النوى : تهذيب الأسماء واللغات ٢٢٣/١/١ .

(٢) ابن سعد : الطبقات الكبير ٢٧٩/٦ .

(٣) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ١٠٨/٢ .

(٤) الطبقات الكبير ٢٧٩/٦ .

(٥) المصدر السابق / ٢٦٠ .

(٦) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ١٥٢/٢ .

(٧) انظر المرجع السابق / ١٥٢ .

واتخاذهم منها موطناً لهم ومستقراً . فليس من شك في أن الشيعة — بحكم ظروفهم السياسية — كانوا من أشد الناس غرساً على أن يؤيدوا مذهبهم ، ويقووا حجتهم في المطالبة بأن تكون الخلافة في البيت العلوي ، بكل الوسائل الممكنة ، ومن الطبيعي أن يكون من بين هذه الوسائل وضع الأحاديث على الرسول . يقول ابن أبي الحديد : « واعلم أن أصل الأكاذيب في أحاديث الفضائل كان من جهة الشيعة ، فإنهم وضعوا في مبدأ الأمر أحاديث مختلفة في صاحبهم ، حملهم على وضعها عداوة خصومهم (١) » ، ولهذا ينص أهل السنة على أنه لا يصح مارواه عن علي أصحابه وشيعته ، وإنما يصح مارواه عنه أصحاب عبد الله بن مسعود (٢) ، ومن ثم كان كثير من الناس يضغفون محدثي الشيعة ، ويذكر ابن سعد أن عبيد الله بن موسى — وقد رأينا أنه كان أول من صنف على المسانيد من أهل الكوفة — « كان يتشيع ، ويروي أحاديث في التشيع منكراً ، فضعف بذلك عند كثير من الناس (٣) » .

ومن هذه الأسباب أيضاً كثرة الأخلط الأجنبية في الكوفة ، ومن هؤلاء كثيرون لم يصل الإيمان إلى أعماق نفوسهم ، فلم يكونوا يتخرجون من اختلاق الأحاديث وصنعها ، مادام في ذلك نفع لهم ، أيا كان ذلك النفع (٤) .

وسبب ثالث قد يبدو غريباً لأول وهلة ، وهو ظهور مدرسة الرأي في الكوفة . فقد كان ظهور هذه المدرسة من أسباب وضع الكوفيين للحديث ، فإن تلاميذ هذه المدرسة شعروا — بدون وجه حق — بأنهم في حاجة إلى أحاديث تؤيد مذهبهم ، فملئوا كتبهم بالأحاديث ، ولم يبالوا أكانت ضعيفة أم موضوعة ، وأحياناً بنصوص أشبه ما تكون بمحتون الفقه (٥) .

(١) شرح نهج البلاغة ١٧/٢ ، وانظر أيضاً تعليقات أحمد محمد شاكر على ابن كثير : اختصار علوم الحديث / ٨٥ ، ٨٧ ، ١٠٨ - ١١٠ .

(٢) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ٢٦٦/١ - وكذلك يصح ما رواه بعض بنائه عنه (انظر تعليقات أحمد محمد شاكر على ابن كثير : اختصار علوم الحديث / ٨) .

(٣) الطبقات الكبير ٢٧٩/٦ .

(٤) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ١٥٢/٢ .

(٥) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ٢٦٢/١ .

الحياة اللغوية :

نقصد بالحياة اللغوية تلك الاتجاهات الثلاثة التي اتجهت إليها دراسة العربية في القرنين الأول والثاني، وهي جمع اللغة وتلويينها ، ووضع قواعد النحو ، ورواية الشعر والأخبار . وقد جمعناها كلها في صعيد واحد لأنها في حقيقة الأمر لم تنفصل وتتميز إلا بعد القرن الأول (١) ، وإنما كانت مترجمة مترابطة نبتت كلها من شجرة واحدة، وظلت متشابكة طوال القرن الأول، ثم أخذت تنفصل لينبت كل غصن منها شجرة مستقلة متميزة .

وقد نبتت هذه الشجرة الأم في العراق ، ونمت في العراق ، وانفصلت أغصانها بعد ذلك في العراق أيضا . فقد كان العراق أسبق الأقاليم الإسلامية إلى تلويين اللغة وتقعيد النحو ورواية الشعر والأخبار . وربما كان من الأسباب التي هيأت لذلك وساعدت عليه ما كان عليه العراق من حضارة وثقافة ورثهما عن الأمم القديمة التي تعاقبت عليه ، فلما دخل أهله في الإسلام فعلوا في العلوم العربية على قياس أممهم السابقة، فما كان منهم إلا أن طبقوا ما عرض في الإسلام على ما جرى عليه آباؤهم (٢) . ومن ذلك أيضا انتشار العناصر الأجنبية فيه ، تلك العناصر التي اعتنق أكثرها الإسلام ، فأروا أنهم في حاجة إلى أن يتعلموا العربية لغة دينهم الجديد ، ولم يكن هناك بد من أن يتعلموها تعلمًا . ومن هنا نشأت الحاجة إلى جمع اللغة وتلويينها ليحصلوا أمامهم المادة الأولى التي يتكلمون بها ويتعبدون بها ، وإلى وضع قواعد النحو ليهتدوا بها إلى صحة التعبير وسلامته في تلك الصحراء الواسعة المتشعبة ، صحراء اللغة العربية ، وإلى رواية الشعر والأخبار ليتزودوا منها بما ينير لهم

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢/ ٢٧٧ ، ٢٨٣ .

(٢) المرجع السابق / ٢٧٨ .

السبيل في شعاب هذه الصحراء ، ويصلهم بذلك التراث العربي الضخم الذي لم يكن بد من الاتصال به في سبيل اكتساب الحس اللغوي العربي والدوق الأدبي العربي . وهذا هو السبب أيضاً في أن هذه الشجرة لم تنبت في الحجاز ، مع أنه هو الوطن الأصل لبذورها ، وذلك لأن سكان الحجاز يعرفون - بطبيعة الحال - لغتهم ، ويستطيعون أن يتكلموا بها صحيحة ، فهم في غير حاجة إلى تعلمها .

و حين ننظر في الدور الذي ساهم به كل مركز من مراكز العراق الثقافية في هذه الحياة اللغوية نلاحظ أن البصرة كانت أسبق هذه المراكز إلى تدوين اللغة ووضع قواعد النحو ، في حين كانت الكوفة أكثر اهتماماً وأوسع نشاطاً في رواية الشعر والأخبار . وربما كان السبب في هذا يرجع إلى أن العناصر الأجنبية في البصرة كانت أكثر اختلاطاً وتنوعاً ، وذلك نظراً لموقعها الجغرافي على ساحل البحر ، الأمر الذي هياها لتكون مرفأً للسفن التجارية القادمة من مختلف بلاد العالم القديم ، وهذا يجعلها دائماً على استعداد لاستقبال أخلاط متعددة من الأجانب ، شأنها في ذلك شأن أي مرفأً بحري . ومن هنا كانت الحاجة إلى تعلم اللغة العربية والنحو العربي أقوى في البصرة منها في الكوفة التي كانت - كما رأينا في تمهيدنا لهذا البحث - ثغراً من ثغور البادية العربية ، لا تفد إليها السفن الأجنبية ، وإنما تفد إليها القوافل العربية . وهذا الوضع الجغرافي للكوفة يجعلها أكثر اهتماماً برواية الشعر العربي وأخبار العرب من البصرة . فإذا أضفنا إلى هذا أن الكوفة كانت مصر الأرسطراطية البدوية - كما رأينا من قبل - وأن هذه الأرسطراطية البدوية ظلت مسيطرة على الحياة الاجتماعية في الكوفة فترة طويلة من تاريخها ، وأن العصبية القبلية لعبت دورها الكبير في حياة المجتمع الكوفي ، استطعنا أن نترك السر في اهتمام الكوفة برواية الشعر والأخبار ، لأنها تراث هذه القبائل الذي تعتر به ، وماضيها المجيد الذي تحرص عليه ، لأنه سجل مفاخرها وكتاب أمجادها . وبطبيعة الحال لا يمكن أن نفعل الاستقرار السياسي الذي كانت تنعم به البصرة ، وهو استقرارها للحياة العلمية أن تزدهر بها ، فوضعت بها قواعد اللغة والنحو ، في الوقت الذي كان الكوفيون مشغولين فيه بالصراع

السياسي والاضطرابات والفن التي كانت جزءاً لا يتجزأ من تاريخ مدينتهم
الناثرة . وهكذا نستطيع أن نقول إن البصرة كانت « مدينة العلم » في حين
كانت الكوفة « مدينة الفن » ؛ وضعت الأولى قواعد العلم العربي ، وحفظت
الأخرى نماذج الفن العربي . ومرة أخرى نقول إن كلتا المدينتين لم تكن بمعزل
عن الأخرى في قانون التأثير والتأثير .

وقد بدأ جمع العربية منذ القرن الأول ، وأخذ العلماء يرحلون إلى
البادية بمدادهم وصحفهم يسمعون ويكتبون ، كما أخذ عرب البادية يرحلون
إلى الحواضر ليؤخذ عنهم ، ثم مضى هؤلاء العلماء ينظمون ما جمعوه ،
ويصنفونه ، ويضعون فيه الكتب والرسائل في أول الأمر ثم المعاجم اللغوية
والمجموعات التي يجمعون فيها ما اختاروه من الشعر القديم بعد ذلك . وجاء
علماء النحو والصرف ، وكانوا أيضاً علماء لغة وأدب ، لأن هذه العلوم
لم تكن منفصلة — كما قلنا — في أول الأمر ، ومضوا يفسفون اللغة ، كما فسف
الفقهاء آيات الأحكام من القرآن والأحاديث وفتاوى الصحابة والتابعين ،
وأرادوا أن يضعوا للجزئيات كليات ، وأن يصوغوا لما وضع بين أيديهم
من مادة أولية قواعد عامة وأصولاً كلية (١) .

على هذا النحو مضى جمع العربية وتقعيد النحو في العراق ، أو —
بتعبير أدق — في البصرة والكوفة ، المركزين الثقافيين الأساسيين في هذا
الإقليم . ولكن الكوفة — كما قلنا منذ قليل — تأخرت عن البصرة في هذا
المضمار ، فقد كانت البصرة أول مدينة عنت بالنحو واللغة وتدوينها ،
واختراع القواعد لها ، منذ أن ظهر بها ابن أبي اسحاق الحضرمي المتوفى
سنة ١١٧ ثم تلميذه عيسى بن عمر الثقفى المتوفى سنة ١٤٩ ، اللذان يعدان
أول نخبة البصرة الذين يطمئن إليهم الباحثون « وقد سبقت البصرة بنحو
مائة عام حتى أتت الكوفة بعد تأسيس مذهبها خاصاً يضاهي مذهب البصرة
وينازعه ، ويتعصب لكل علماء (٢) » ، ويقول ابن النديم في تعليقه

(١) انظر في تفصيل هذه المراحل ما كتبه أستاذنا الدكتور أحمد أمين في ضحى الإسلام

٢٩٦/١ وما بعدها ، ٢٥٢/٢ وما بعدها .

(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ٢ / ٢٨٣ ، ٢٨٤ .

لتقديم البصريين على الكوفيين إنه فعل هذا لأن « علم العربية » أخذ عن البصريين (١) . وفي الوقت الذي كانت البصرة قد قاربت فيه نهاية الطريق عندما وضع أستاذها الأكبر الخليل بن أحمد (من سنة ١٠٠ - إلى سنة ١٦٠ أو ١٧٠ أو ١٧٥) (٢) فكرة المعجم ، وعلم العروض ، وأصول النحو ، كانت الكوفة ماتزال تحبو خلف أستاذها الأول أبي جعفر الرواسي (٣) الذي كان البصريون يرونه مطّرح العلم ليس بشيء (٤) ، والذي أنكر عليه الكسائي الكوفي عدة مسائل ، وخطأه فيها ، اعتماداً على ما سمعه من العرب (٥) .

وتاريخ وفاة الرواسي ومولده غير معروف ، ولكن من المعروف أنه كان معاصراً للخليل بن أحمد ، فهو يذكر أن الخليل أرسل إليه يطلب كتابه (٦) ، وسواء أكان هذا الخبر صحيحاً أم كان ادعاء من الرواسي فإنه - على كل حال - يدل على أن الرواسي كان معاصراً للخليل . ويعد الرواسي أستاذاً مدرسة الكوفة النحوية (٧) ، وقد وضعه ابن النديم على رأس نخبة الكوفة (٨) ، ويذكر ثعلب - إمام الكوفيين في النحو واللغة في زمانه (٩) - أنه « أول من وضع من الكوفيين كتاباً في النحو (١٠) » . ومعنى هذا بوضوح أن مدرسة البصرة ظلت قائمة وحدها إلى أن جاء الرواسي في النصف الأول

(١) الفهرست / ٩٦ .

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ٢٥٤/١ .

(٣) يذكر ابن الأنباري ، وابن النديم ، أنه « الرواسي » بالضم والهمز ، ويقول أنه سمي هكذا « لعظم رأسه » (انظر نزعة الألبا / ٦٥ ، والفهرست / ٦٤) . ولكن صاحب تاج العروس يذكر نقلاً عن أبي عمر الزاهد أنه « الرواسي » بفتح الراء وبالواو من غير همز ، نسبة إلى « رواس » قبيلة من سليم ، ويقول إنه كان ينكر أن يقال الرواسي بالهمز كما يقوله المحدثون وغيرهم (انظر مادة رأس) .

(٤) السيوطي : المزهري ٢٤٨/٢ .

(٥) ابن الأنباري : نزعة الألبا / ٦٦ .

(٦) ابن الأنباري : المصدر السابق / ٦٦ ، والسيوطي : بغية الوعاة / ٣٣ .

(٧) انظر السيوطي : بغية الوعاة / ٣٤ ، والمزهري ٢٤٨/٢ .

(٨) الفهرست / ٦٤ .

(٩) ابن الأنباري : نزعة الألبا / ٢٩٣ .

(١٠) المصدر السابق / ٦٥ ، وانظر السيوطي : بغية الوعاة / ٣٣ ، والمزهري ٢٤٨/٢ .

من القرن الثاني . والواقع أن الرواسي نفسه تخرج في مدرسة البصرة ، فقد أخذ النحو عن عيسى بن عمر البصري^(١) أستاذ الخليل^(٢) ، ثم مضى يصنف حتى أتم مجموعة غير قليلة وصلت إلينا أسماؤها في كتب الطبقات^(٣) ، وهي مجموعة يبدو أنها كانت من المصادر التي اعتمد عليها سيبويه في تأليف كتابه ، فهم يقولون إن سيبويه إذا ذكر في كتابه « الكوفي » فإنما يعني به أبا جعفر الرواسي^(٤) .

وجاء بعد الرواسي تلميذاه المشهوران : الكسائي المتوفى سنة ١٨٢ أو ١٨٣ أو ١٨٩ على اختلاف بين الرواة^(٥) ، والقراء المتوفى سنة ٢٠٧^(٦) ، وهما اللذان دعما قواعد مدرسة الكوفة النحوية ، ورفعاً من بنائها .

وقد تخرج الكسائي في أول أمره في مدرسة الكوفة حيث تلقى النحو عن الرواسي^(٧) ، وعن معاذ الهراء المتوفى سنة ١٨٧^(٨) ، وهو عم الرواسي^(٩) ، وزميله في الأستاذية الأولى لمدرسة الكوفة لولا أنهم لم يذكروا له كتاباً في النحو ، بل لم يعرفوا له مصنفاً فيه^(١٠) ، وإن قالوا عنه إنه هو الذي وضع علم الصرف^(١١) . ولكن يبدو أن علم الكوفة لم يشبع رغبة الكسائي وتعطشه ، فرحل إلى البصرة حيث تلقى الخليل ، وجلس

(١) انظر السيوطي : بنية الوعاة / ٣٤ .

(٢) انظر السيوطي : المزهر ٢/ ٢٤٩ .

(٣) انظر ابن الأنباري : نزهة الألبا / ٦٦ ، ٦٧ . وابن النديم : الفهرست / ٦٤ .

والسيوطي : بنية الوعاة / ٣٣ ، ٣٤ .

(٤) انظر السيوطي : بنية الوعاة / ٣٣ ، ٣٩٣ . والمزهر ٢/ ٢٤٨ .

(٥) انظر ابن الأنباري : نزهة الألبا / ٩٣ ، ٩٤ . والزبيدي : مقدمة تاج العروس

١١/ ١ . والسيوطي : بنية الوعاة / ٣٣٧ .

(٦) انظر المصادر السابقة : ابن الأنباري / ١٣٦ ، ١٣٧ . والزبيدي ١١/ ١ .

والسيوطي / ٤١١ .

(٧) السيوطي : المزهر ٢/ ٢٤٨ . وبنية الوعاة / ٣٣ .

(٨) انظر ابن الأنباري : نزهة الألبا / ٨٣ ، وأيضاً / ٦٤ ، ٦٥ .

(٩) المصدر السابق / ٦٥ . والسيوطي : المزهر ٢/ ٢٤٨ .

(١٠) ابن الأنباري : نزهة الألبا / ٦٤ .

(١١) السيوطي : المزهر ٢/ ٢٤٨ .

في حلقة ، ولم يَعدْ له همٌ غير البصرة والخليل (١) ، ولكنه لم يكتف بهذا ، بل خرج في « بعثة دراسية » إلى البادية — المصدر الأصيل للعربية — وأنفق خمس عشرة قنينة حبراً في الكتابة عن العرب غير ما حفظه (٢) ، ثم عاد ثانية إلى البصرة ليلقى أستاذه الخليل ، ولكنه وجده قد مات ، وجلس في موضعه يونس بن حبيب البصري ، فجرت بينهما مسائل أقر له يونس فيها ، وصدره في موضعه (٣) . وفي البصرة أيضاً قرأ كتاب سيبويه على الأخفش (٤) الذي يذكر عنه ابن الأنباري أنه كان أعلم من أخذ عن سيبويه (٥) . ومع أن الكسائي لم يتعلم النحو إلا كبيراً ، ولم يتعلمه إلا بسبب لجنة لحنها فعُيِّر بها (٦) ، فإنه استطاع أن يصل إلى درجة الأستاذية في النحو . ويذكر السيوطي أنه كان « عالم أهل الكوفة وإمامهم غير مُدافع » (٧) ، ويقول ثعلب : « أجمعوا على أن أكثر الناس كلهم رواية وأوسعهم علماً الكسائي » (٨) .

وجاء بعد الكسائي القراء النحوي الكوفي العظيم الذي ختم به الجيل الأول من نخاة الكوفة الذين ظهوروا في القرن الثاني كما ختم هذا الجيل في البصرة بسيبويه . والقراء زميل الكسائي في تلمذته على الرواسي (٩) ، ولكنه أيضاً تلميذه ، لزمه بعد أن أثبت له خطأ الرواسي في عدة مسائل (١٠) .

(١) ابن الأنباري : نزهة الألبا / ٨٣ ، ٨٤ . وياقوت : معجم الأدباء ١٨٤/٥ . والسيوطي : بغية الوعاة / ٣٤٦ .

(٢) انظر المصادر السابقة في المواضع نفسها .

(٣) المصادر السابقة : ابن الأنباري / ٨٤ . وياقوت ١٨٤/٥ . والسيوطي / ٣٣٦ .

(٤) ابن الأنباري : نزهة الألبا / ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٥) المصدر السابق / ١٨٤ .

(٦) المصدر نفسه / ٨٢ ، ٨٣ . وياقوت : معجم الأدباء ١٨٤/٥ . والسيوطي :

بغية الوعاة / ٣٣٦ .

(٧) انظر السيوطي : المزهري ٢/٢٥٤ .

(٨) انظر المصدر السابق في الموضع نفسه .

(٩) السيوطي : بغية الوعاة / ٣٣ .

(١٠) انظر ابن الأنباري : نزهة الألبا / ٦٥ ، ٦٦ . والسيوطي : بغية الوعاة /

٤١١ . والمزهري ٢/٢٥٦ .

وكما تخرج الكسائي في مدرسة البصرة تخرج كذلك الفراء فيها ، فقد اتصل بيونس بن حبيب البصري^(١) الذي تصدر للتدريس في مجلس الحليل بعد وفاته ، وأخذ النحو عنه ، وكذلك اتصل بسيبويه اتصالاً غير مباشر عن طريق كتابه المشهور ، فقد وجد بعض هذا الكتاب تحت وسادته^(٢) ، وقد استطاع الفراء أن يثبت دعائم المدرسة الكوفية ، ويعمل من بنيانها ، وأن يأخذ المادة الضخمة التي خلفها أستاذه الكسائي ويتعهداها ، ويعيد النظر في بعضها^(٣) ، ويذكرون له طائفة من الكتب قام بتأليفها ككتاب « المشكل » ، وكتاب « معاني القرآن » الذي تناول فيه مسائل النحو في أثناء تفسيره للقرآن الكريم ، وكتاب « الحدود » الذي صنفه بأمر المأمون ، والذي يعدّ الكتاب الأساسي له في النحو^(٤) .

وخلف الفراء العبء من بعده على أشهر تلاميذه : أبي عبد الله الطّوال ، وسلمة بن عاصم ، ومحمد بن قادم^(٥) ، الذين حملوا علمه من بعده وأذاعوه حتى أسلموه إلى ابن الأعرابي المتوفى سنة ٢٣١ ، ثم ابن السكيت المتوفى سنة ٢٤٣ ، ثم أخيراً إلى ثعلب المتوفى سنة ٢٩١ الذي يعد خاتمة الجيل الثاني من نخبة الكوفة الذين ظهروا في القرن الثالث كما يعد المبرد معاصره خاتمة هذا الجيل من نخبة البصرة قبل أن تلتقي المدرستان في مدرسة واحدة هي المدرسة البغدادية .

والواقع أن الفراء يعد أشهر أساتذة المدرسة الكوفية ، ويذكر ابن الأنباري أنه كان يقال له « أمير المؤمنين في النحو »^(٦) ، وقد قال عنه ثعلب : « لولا الفراء لما كانت اللغة ، لأنه حصلها وضبطها ، ولولاه لسقطت

(١) ياقوت : معجم الأدباء ٢٧٦/٧ . والسيوطي : بغية الوعاة / ٤١١ ، وأيضا/ ٤٢٦ . وفي المزمهر ٢٥٦/٢ أنه « أخذ نبذاً عن يونس » .

(٢) انظر السيوطي : بغية الوعاة / ٤١١ .

(٣) في المزمهر ٢٥٦/٢ أنه كان يخالف الكسائي في كثير من مذاهبه .

(٤) انظر ابن الأنباري : نزهة الألبا / ١٢٦ - ١٣٧ . والخطيب البغدادي : تاريخ

بغداد ١٤٩/١٤ - ١٥٥ . والسيوطي : بغية الوعاة / ٤١١ .

(٥) انظر ابن الأنباري : نزهة الألبا / ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

(٦) المصدر السابق / ١٣٤ .

العربية ، لأنها كانت تُتَنَازَع ، ويدّعيها كل من أراد ، ويتكلم الناس فيها على مقادير عقولهم وقرائحهم فتذهب (١) » .

هؤلاء هم أعلام المدرسة الكوفية في النحو ، وأياً ما كان الرأي في هذه المدرسة ، فإن الأمر الذي لاشك فيه هو أن علماء الكوفة وضعوا مذهباً في النحو يخالف مذهب البصريين ، وصنفوا فيه كتباً كثيرة تتردد أسماؤها في المصادر القديمة التي تتناول تاريخ النحو العربي ورجاله بالدراسة . ومن الحق أن هذه الكتب فقد أكثرها ، ولكن من الحق أيضاً أن كتب النحاة المتأخرين تفيض بذكر آراء نحاة الكوفة وما خالفوا فيه نحاة البصرة . وإلى جانب هذا بين أيدينا كتاب ابن الأنباري « الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين » ، وهو دليل قوى على وجود مذهب كوفي واضح المعالم والسمات ، وإن يكن « قابل » يميل إلى أن المتأخرين الذين صنفوا كتباً في الخلاف بين المذهبين هم الذين غلوا في تجسيم الخلاف وتوسيع هوته بين المذهبين (٢) .

وإذا أردنا أن نتبين هذه المعالم والسمات أو هذه الخصائص التي تميزت بها مدرسة الكوفة النحوية فإننا نلاحظ أن الأصل العام الذي قام عليه المذهب الكوفي هو احترام كل ما جاء عن العرب ، وجعله قاعدة يجوز القياس عليه ، حتى لو كان شاذاً لا تنطبق عليه القواعد العامة (٣) . وفي هذا يقول صاحب الإفصاح إن الكوفيين كانوا « إذا سمعوا لفظاً في شعر أو نادر كلام جعلوه باباً أو فصلاً » (٤) ، ويقول الأندلسي إنهم « لو سمعوا بيتاً واحداً فيه جواز شيء مخالف للأصول جعلوه أصلاً وبوبوا عليه » (٥) ، ويقول عن الكسائي إنه « كان يسمع الشاذ الذي لا يجوز إلا في الضرورة فيجعله أصلاً »

(١) المصدر نفسه / ١٢٧ . وياقوت : معجم الأدباء ٢٧٦/٧ . والخطيب البغدادي : تاريخ بغداد . ١٤٩/١٤ .

(٢) انظر مقدمته لكتاب الإنصاف .

(٣) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢٩٥/٢ . ويقول السيوطي : « مذهب الكوفيين القياس على الشاذ » (الاقتراح / ١٠٢) .

(٤) انظر السيوطي : مع افواص ٤٥/١ .

(٥) انظر السيوطي : الاقتراح / ١٠٠ .

ويقيس عليه (١) . وهذا يختلف اختلافاً أساسياً عن الأصل العام الذي قام عليه المذهب البصرى وهو إهدار الشواذ ، فإذا ثبتت صحتها قالوا إنها تحفظ ولا يقاس عليها (٢) .

ومعنى هذا « أن البصريين كانوا أكثر حرية ، وأقوى عقلاً ، وأن طريقتهم أكثر تنظيماً ، وأقوى سلطاناً على اللغة ، وأن الكوفيين أقل حرية ، وأشد احتراماً لما ورد عن العرب ولو موضوعاً . فالبصريون يريدون أن ينشئوا لغة يسودها النظام والمنطق ، والكوفيون يريدون أن يضعوا قواعد للموجود حتى الشاذ من غير أن يهملوا شيئاً حتى الموضوع (٣) » . ويقول أوليرى (٤) : « إن المدرسة البصرية تنقد النصوص السماعية ، وترفض منها ما لا يتفق مع ما وضعت من قواعد ، في حين تتقبل المدرسة الكوفية كل النصوص السماعية » ، ثم يقول : « ويبدو من النظرة الأولى أن المنهج البصرى أفضل ، ولكن يجب أن نلاحظ أن هذا المنهج يقتضى أن توضع الأمثلة لتتفق مع القواعد الموضوعية ، بينما نجد النحاة الكوفيين يعدلون من قواعدهم لتتفق مع النصوص السماعية » .

وهكذا نلاحظ أن المدرسة البصرية تختلف عن المدرسة الكوفية في موقفها من النصوص التي وصلت إليها ، فالبصريون لا يقبلون من هذه النصوص إلا ما أجمعت عليه لهجات العرب ، أما الشواذ فإنهم يهملونها . بل إنهم يجرؤون أحياناً على تخطئة العرب إذا ورد عنهم ما يخالف القواعد التي وضعوها ، وهم — على أساس هذه النصوص المجمع عليها — يقيمون قواعدهم ويقيسون عليها دون أن يكون للشواذ تأثير على قواعدهم العامة . أما الكوفيون فيقبلون كل ما وصل إليهم من العرب ويحترمونه ولو كان شاذاً ، ويبيحون القياس عليه ولو خالف القواعد العامة التي وصلوا إليها ،

(١) السيوطى : بنية الوعاة / ٣٣٦ . وياقوت : معجم الأدباء ١٩٠/٥ .

(٢) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢٩٤/٢ . ويقول السيوطى : « اتفقوا على أن البصريين أصح قياساً ، لأنهم لا يلتفتون إلى كل مسموع ، ولا يقيسون على الشاذ » (الاقتراح / ١٠٠) .

(٣) أحمد أمين : المرجع السابق / ٢٩٦ .

(٤) O'Leary: How Greek science passed to the Arabs, p. 144. (٤)

بل يضعون لكل شاذ قاعدة يجوز القياس عليها . ومن هنا اختلفت المدرستان في المنهج اختلافاً أدى بهما إلى لختلاف في النتيجة ، فكان النحو البصرى أكثر تنظيمًا ، وأدق قياساً من النحو الكوفى ، فى حين كان النحو الكوفى أشد تمثيلاً للهجات العرب ، وأكثر تقديساً لكل ماورد عنهم .

وأظن أنه من اليسير أن نعلل لذلك فى ضوء ماقدمناه من دراسة للمجتمع الكوفى ، فقد رأينا أن الأرستقراطية العربية كانت ميطرة على هذا المجتمع فترة طويلة ، وأن الحياة القبلية والعصبيات القبلية كانت مقوماً أساسياً من مقوماته ، وهذا - بطبيعة الحال - يجعل علماء الكوفة أشد حرصاً على التراث الأدبى واللغوى لهذه القبائل ، وأكثر احتراماً لكل ما يروى عنها ، وأشد إيماناً بأن كل ما نطقت به العرب صحيح وصالح لأن يستعمله الناس وقيسوا عليه ، ولا يصح أبداً أن يعد ما نطقت به العرب شاذاً لا يقاس عليه ، كما لا يصح أن نخضعه لقواعدنا ، فما اتفق معها قبلناه ، وما استعصى عليها رفضناه أو عددناه شاذاً . وهذا كله أثر من آثار سيطرة الروح العربى الأرستقراطى على المجتمع الكوفى . أما البصرة فقد كانت - كما قلنا منذ قليل - أخلاطاً من الأجانب ، فلا بد أن تكون القواعد التى توضع لهم ليتعلموا على أساسها العربية قواعد دقيقة محددة لا تشعب فيها ولا تعدد ولا استطالة حتى لا يضلوا بينها . ولا يستعصى عليهم حصرها : فإذا أضفنا إلى هذا أن الثقافات الأجنبية ، وبخاصة الثقافة الفلسفية ، كانت من الأسس التى قامت عليها حياة البصرة العقلية ، استطعنا أن نترك السرى اتجاه البصريين إلى إخضاع ما وصل إليهم عن العرب لمقاييس العقل والمنطق والبحث الفلسفى .

وهكذا كان النحو الكوفى أقرب إلى طبيعة اللغة العربية ، وأشد تمثيلاً لها من النحو البصرى . وأظن أننا فى هذا الضوء نستطيع أن نلمح اللغة العربية بلهجات قبائلها المختلفة وأساليبها ممثلة فى النحو الكوفى أكثر مما نلمح ذلك فى النحو البصرى . ونستطيع أن نقرر أيضاً أن النحو البصرى أقرب إلى روح التعليم وأقرب إلى العقلية الأجنبية من النحو الكوفى ، ولعل هذا هو

السرف في انتشار المذهب البصري بين الناطقين بالعربية اليوم ، وهم جميعاً ينطقون بها تعلماً واكتساباً لا فطرة وسليقة ، لأنه — ببساطة — أقدر على أن يعطيهم قواعد دقيقة منظمة يستطيعون بها أن يقيموا ألسنتهم العربية ، وهي قواعد لا يجدونها في النحو الكوفي بما فيه من تشعب واستطالة واستعراض.

* *

أما المدرسة اللغوية فأشهر أعلامها أربعة : الكسائي ، والقراء ، وأبو عمرو الشيباني ، وابن الأعرابي .

وكما كان الكسائي قارئاً من القراء السبعة ، وإماماً من أئمة النحو الكوفي الثلاثة ، كان كذلك إماماً من أئمة اللغة المشهورين . وقد رأينا من قبل كيف ارتحل إلى البادية في طلب اللغة من موطنها الأصلي ومن السنة أبنائها الخالص ، وكيف أن هذه « البعثة الدراسية » قد هيأت له ليحتل « كرسي الأستاذية » . والواقع أن هذه « البعثة » لم تهيه لهذا فحسب ، وإنما هيأت له ليحتل مكاناً رفيعاً في قصر الخليفة في بغداد ، فقد عهد إليه المهدي — بعد عودته من البادية — بتأديب ولي عهده الرشيد ، ثم عهد إليه الرشيد بتأديب ولده الأمين بعد ذلك (١) ، وبلغت منزلته عند الرشيد درجة عالية حتى اتخذته جلساً له ومؤانساً (٢) . وقد صنف الكسائي كتباً كثيرة ، ولكن مما يؤسف له أنها لم تحصل إلينا ، ماعدا رسالة في « لحن العامة » وضعها للرشيد ، ونسبتها إليه مشكوك فيها ، ولكنها ، على كل حال ، تعد — كما يقول فلك — « أقدم الآثار الأدبية لحركة تنقية اللغة العربية » (٣) . وقد اختلف العلماء في توثيقه ، فبينما يقول أبو زيد الأنصاري البصري : « ما جربت على الكسائي كذبة قط » يقول ابن الأعرابي الكوفي — مع أنه تلميذه — « لئن كان أبو زيد قال هذا فما في الأرض أحد قط أدخل عقلاً منه » (٤) : ولعل ابن الأعرابي كان في نفسه شيء من أستاذه ، هذا إلى جانب أن

(١) ابن الأنباري : نزهة الألبا / ٨٧ - ٩١ .

(٢) ياقوت : معجم الأدباء ١٨٣/٥ .

(٣) انظر العربية / ٨٩ ، ٩٠ .

(٤) ياقوت : معجم الأدباء ١٩٣/٥ .

الكسائي كان أحد القراء السبعة فليس من اليسر أن يتهم بالكذب ،
« وأياً ما كان فأكثر الناس على تعديله وتوثيقه (١) » .

وأما القراء فهو أيضاً إمام من أئمة النحو الكوفي ، وإمام من أئمة اللغة ،
حصل اللغة وضبطها (٢) ، وكان بجزءاً منها ، حاذقاً بأيام العرب وأشعارها (٣)
والظاهر أنه كان يتمتع بذاكرة قوية ، ويذكر الرواة أنه أملى كتبه - التي
تبلغ ثلاثة آلاف ورقة - حفظاً ، ولم يأخذ بيده نسخة إلا في كتابين
مقدارهما خمسون ورقة (٤) . ومع ذلك فالعلماء على توثيقه ، يقول
ابن الأنباري إنه « كان إماماً ثقة (٥) » ، ويقول الكسائي عنه في صدد
الموازنة بينه وبين خلف الأحمر البصري : « الأحمر أكثر حفظاً ، والقراء
أحسن عقلاً ، وأبعد فكراً » ، وأعلم بما يخرج من رأسه (٦) . ويقول
أبو بكر بن الأنباري : « لو لم يكن لأهل بغداد والكوفة من علماء العربية
إلا الكسائي والقراء لكان لهم بهما الافتخار على جميع الناس ، إذ انتهت
العلوم إليهما (٧) » .

وأما أبو عمرو الشيباني فقد توفي في خلافة المأمون في تاريخ مختلف
حوله ، ولكنه يقع في العقد الأول من القرن الثالث ، أو في مستهل العقد
الثاني منه ، بعد أن عمر طويلاً (٨) . وهو أيضاً إمام من أئمة اللغة ، يصفه
ابن الأنباري بأنه « كان عالماً باللغة حافظاً لها ، جامعاً لأشعار العرب » (٩) ،
ويقول عنه أيضاً « إنه كان عالماً بأيام العرب » (١٠) ، ويصفه أبو الطيب

(١) أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣٠٧/٢ .

(٢) ابن الأنباري : نزهة الألبا / ١٢٧ .

(٣) المصدر السابق / ١٣٣ .

(٤) المصدر نفسه / ١٣٥ .

(٥) المصدر نفسه / ١٢٧ .

(٦) المصدر نفسه / ١٣٥ .

(٧) المصدر نفسه / ١٣٤ .

(٨) انظر ابن الأنباري : نزهة الألبا / ١٢٤ ، ١٢٥ ، وابن سعد : الطبقات

الكبير ٧٠/٦ ، والزبيدي : مقدمة تاج العروس ١١/١ .

(٩) نزهة الألبا / ١٢٠ ، ١٢١ .

(١٠) المصدر السابق / ١٢١ .

اللغوى بأنه « من أعلمهم باللغة ، وأحفظهم وأكثرهم اخذاً عن ثقات الأعراب » (١) ، ويضعه بعض الرواة في درجة أعلى من درجة أبي عبيدة العظيم راوية النقائض (٢) . وربما كان مرجع هذه المتزلة العلمية الرفيعة إلى أنه تلقى العربية من مصدرها الأصيل وهو البادية ، حيث خرج إليها - كالكسائي - في « بعثة دراسية » ومعه - كما يقول ثعلب - « دستيجتان من حبر ، فما خرج حتى أفناهما بكتّيب سماعه عن العرب » (٣) . ولعل أكبر عمل علمي قام به هو جمعه أشعار العرب حسب قبائلها ، كل قبيلة في كتاب مستقل ، يقول ابنه عمرو : « لما جمع أبي أشعار العرب كانت نيفاً وثمانين قبيلة ، وكان كلما جمع منها قبيلة وأخرجها إلى الناس كتب مصحفاً بخطه » (٤) ، وهو عمل جليل لو كان قد وصل إلينا لكانت له أعظم الآثار في دراساتنا الأدبية واللغوية .

وأما ابن الأعرابي فقد توفي سنة ٢٣٠ أو ٢٣١ أو ٢٣٢ على اختلاف في الروايات (٥) ، ولم يذكر الرواة تاريخ مولده ، ولكن إذا صح ما يرويه ثعلب من أنه سمعه يقول « ولدت في الليلة التي مات فيها أبو حنيفة » (٦) فإنه يكون قد ولد حوالي سنة ١٥٠ ، ويؤيد هذا ما يروى من أنه مات وقد بلغ ثمانين سنة أو إحدى وثمانين (٧) ، ومن هنا يدخل في الفترة التي ندرسها لأنه عاش فيها حوالي خمسين سنة ، وهو الشطر الأكبر من حياته . وابن الأعرابي ربيب المفضل الضبي وتلميذه « سمع منه الدواوين وصححها » (٨) ، ويذكر ابن النديم (٩) أن أصبح رواية

(١) انظر السيوطي : الزهر ٢ / ٢٥٧ .

(٢) يقول بعض رواة ابن الأنباري : « كان مع أبي عمرو الشيباني من العلم والسماع أضعاف ما كان مع أبي عبيدة ، ولم يكن من أهل البصرة مثل أبي عبيدة في السماع والعلم » (نزهة الألبا / ١٢٢) .

(٣) المصدر السابق / ١٢١ .

(٤) المصدر نفسه / ١٢١ .

(٥) المصدر نفسه / ٢١٢ .

(٦) المصدر نفسه / ٢١١ ، ٢١٢ .

(٧) المصدر نفسه / ٢١٢ .

(٨) المصدر نفسه / ٢٠٧ .

(٩) الفهرست / ٦٨ .

للمفضليات هي التي رواها عنه ابن الأعرابي . وهو أيضاً تلميذ الكسائي أخذ عنه كتاب النوادر (١) . ويعد ابن الأعرابي « من أكابر أئمة اللغة المشار إليهم في معرفتها (٢) » ويقولون عنه إنه « كان أحفظ الناس للغات والأيام والأنساب (٣) » وإنه « لم يكن للكوفيين أشبه برواية البصريين من ابن الأعرابي (٤) » وإن طريقته كانت طريقة الفقهاء والعلماء (٥) ويقول تلميذه ثعلب : « انتهى علم اللغة والحفظ إلى ابن الأعرابي (٦) » . والعلماء والرواة على توثيقه (٧) . وقد بلغت ثقته بعلمه واعتداده به إلى درجة أنه خطأ كثيراً من نقلة اللغة واستدرك عليهم (٨) بالأصمعي وأبي عبيدة من البصريين ، والكسائي أستاذه من الكوفيين (٩) ، وكان اعتماده في ذلك على ما سمعه من الأعراب أنفسهم (١٠) . ومع ذلك فقد كان لابن الأعرابي أخطاء (١١) ، ومعارفه عن الأنساب لم تكن دائماً صحيحة (١٢) . ولكن الظاهر أنه كان كالفراء يتمتع بذاكرة قوية ، فقد كان يملئ على الناس من حفظه ، ويقال عنه إنه ما رأى في يده كتاب قط (١٣) مع أنه يقول لتلميذه ثعلب : « أملت قبل أن تجيئني يا أحمد حمل جمل » (١٤) .

(١) ابن الأنباري : نزعة الألبا / ٢٠٧ .

(٢) المصدر السابق / ٢٠٧ .

(٣) المصدر نفسه / ٢٠٨ .

(٤) المصدر نفسه / ٢٠٧ .

(٥) المصدر نفسه / ٢٠٨ .

(٦) المصدر نفسه / ٢٠٨ .

(٧) المصدر نفسه / ٢٠٧ ، ٢١١ .

(٨) ابن خلكان : وفیات الأعيان ١ / ٤٩٢ .

(٩) ابن الأنباري : نزعة الألبا / ٢٠٨ وياقوت : معجم الأدباء ٥ / ١٩٣ .

(١٠) انظر ابن الأنباري : نزعة الألبا / ٢٠٨ .

(١١) انظر فك : العربية / ٨٨ ، ٨٩ .

(١٢) انظر الأغاني ١١ / ١٠٠ (بلاق) .

(١٣) ابن الأنباري : نزعة الألبا / ٢١١ .

(١٤) المصدر السابق / ٢٠٨ .

هؤلاء هم أعلام مدرسة اللغة بالكوفة ، شاركوا في جمع العربية وتدوينها وحفظها مشاركه محمودة ، ونهضوا بالعبء ما وسعهم الجهد ، وأدوا رسالتهم كما تمثلتها عقلياتهم ، ولكنهم مع ذلك لم يصلوا من حيث النتيجة إلى ما وصل إليه زملاؤهم من مدرسة البصرة ، فلم يصلوا مثلاً إلى وضع معجم لغوى أو فكرة معجم لغوى كما فعل الخليل بن أحمد ، أو إلى إخراج عمل علمي متكامل له فكرة وموضوع كما فعل أبو عبيدة في كتابه « النقائق » .

وهنا نتساءل : ما الأسباب التي قصرت بالكوفة عن البصرة في هذا الميدان ؟ .

يرى البصريون أن السبب في تقدم مدرستهم على مدرسة الكوفة يرجع إلى أنهم كانوا يأخذون اللغة من مصادرها الأصلية في البادية العربية عن البدو الخلتص « حرشة الضباب ، وأكلة البرابيع » الذين صحت سليقتهم اللغوية ، وخلصت لغتهم من كل الشوائب ، في حين كان الكوفيون يأخذون اللغة عن أنصاف الأعراب من « أهل السواد ، وأصحاب الكواميخ ، وأكلة الشواريز » ممن فسدت سليقتهم اللغوية ، واختلطت لغتهم بمخالطتهم الأعاجم وسكناتهم الحواضر (١) ، وقد اتهموا الكسائي بأنه لقي أعراب الخطمية في سواد بغداد ، فأخذ عنهم الفساد من الخطأ واللحن ، فأفسد بذلك ما كان أخذه بالبصرة كله (٢) . ولكن الظاهر أن هذا الاتهام الذي وجهته مدرسة البصرة إلى مدرسة الكوفة ليس صحيحاً ، وأنه لا يعدو أن يكون أثراً من آثار المنافسة العلمية بين المدرستين ، ويجب ألا يغيب عن البال أن القول الأول صدر عن الرياشي البصري في موقف من مواقف المنافسة والتحدى بينه وبين بعض المتعصبين للكوفيين ، وأن القول الآخر كان المراد منه التهوين من شأن الكسائي ، ورد الحجة القوية التي كان يمكن

(١) انظر ابن الأثير : نزهة الألبا / ٢٦٣ . والكواميخ : نوع من الأدم ،

والشواريز : اللبن الرائب المستخرج ماؤه .

(٢) ياقوت : معجم الأدباء ١٣ / ١٩٠ .

أن تكون له من أنه تلقى العلم عن البصريين ، والعبارة نفسها فيها مبالغة يرفضها البحث العلمي ، فليس من اليسير أن نتصور أن ما أخذه الكسائي عن المدرسة البصرية فسد كله للقاءه أعراب الحطمية . وقبل هذا كله يجب أن نلاحظ أن هذا الاتهام إنما صدر من جانب الخصوم ، والأصل القانوني يقضي برد اتهام الخصم ما لم تؤيده الوقائع ، وتقم عليه البرينات . ومع ذلك فمن المعروف أن من أئمة الكوفيين من رحل إلى البادية العربية . وتلقى اللغة من مصادرها الأصلية ، ومن أفواه أصحابها الخالص ، كما فعل الكسائي والشياني . وإذن فما السر في هذه الظاهرة ؟

الذي يبدو لي أن السر في هذا يرجع إلى طبيعة الاختلاف في الشخصية العقلية بين الكوفة والبصرة ، فالعقلية الكوفية عقلية محافظة ، والعقلية البصرية عقلية مجددة . وهذا يرجع بدوره إلى اختلاف البيئتين وما كان يسيطر عليهما من عوامل اجتماعية وثقافية ، وقد رأينا أن الكوفة سيطرت عليها الأرستقراطية البدوية ، وما كانت تتمسك به من تراث عربي ضخم ، ومن تقاليد بدوية موروثة ، وأن البصرة سيطرت عليها الحاليات الأجنبية المتعددة ، وما كانت تحمله إليها من ثقافات أجنبية وفلسفات ، ومن تقاليد أجنبية جديدة على المجتمع العربي ، ومن أنماط في الحياة والتفكير لم يكن للعرب عهد بها من قبل . ومن المعروف أن الاعتزال وعلم الكلام ظهرا في البصرة ، وأنهما تأثرا فيها بالفلسفة الأجنبية والمنطق اليوناني وبآراء الأديان الأخرى ، وليس من شك في أن هذا كله قد جعل العقلية البصرية تختلف اختلافاً كبيراً عن العقلية الكوفية المحافظة . ومن هنا لم يكن من الغريب أن تظهر في البصرة الأعمال العلمية الضخمة بمعناها الدقيق ، ولعل مما يؤيد هذا ما يذكره بعض المستشرقين من أن الخليل تأثر في تأليفه لمعجمه « العين » بما كان يتبعه علماء النحو في اللغة السنسكريتية ، وأن ترتيب المواد فيه يجري على النمط السنسكريتي (١) . ولعل مما يؤيد هذا أيضاً أن الكوفيين اهتموا برواية الشعر ، والقديم منه لذات ، لأنه يتفق مع طبيعة عقليتهم المحافظة ،

(١) The Ency. of Islām, art. «al-Khalil» .

كما رأينا في « مفضليات الضبي » . وربما كان أهم عمل علمي متكامل منظم يستحق التنويه به ما قام به أبو عمرو الشيباني من جمع شعر القبائل العربية ، كل قبيلة في كتاب مستقل وهو عمل يتفق تمام الاتفاق مع ما قلناه عن طبيعة العقلية الكوفية . ويؤيد هذا أيضا ما يمكن أن نلاحظه من أن العقلية الكوفية عندما تتصل بالفلسفة والمنطق تتغير في منهجها التأليني ، كما كانت الحال عند القراء الذي يذكرون عنه أنه كان متكلما يميل إلى الاعتزال ، ويتفلسف في تصانيفه ، ويسلك فيها ألفاظ الفلاسفة (١) ، ولهذا عندما عهد إليه المأمون بجمع أصول النحو ألف « كتاب الحدود » (٢) ، واسم الكتاب - كما يلاحظ الدكتور أحمد أمين (٣) - يدل على تأثيره بالمنطق ، فهو يريد بالحدود التعاريف كحد المعرفة والنكرة وحد النداء وحد الترخيم الخ .. وهذه أمور لم يعن بها سيويه في كتابه كثيرا ، وهي أثر من آثار الفلسفة والمنطق .

• • •

وإذا ما تركنا هذه المدرسة اللغوية إلى الاتجاه الثالث أو المدرسة الثالثة في حياة الكوفة اللغوية ، وهي مدرسة الرواية ، رواية الشعر والأخبار وأيام العرب ، فإننا نستطيع أن نلاحظ أولا أنه من بين أعلام المدرسة اللغوية من كان له اهتمام بهذا الاتجاه ، ومن شارك فيه قليلا أو كثيرا : كما فعل أبو عمرو الشيباني حين جمع أشعار القبائل ، ولكن عرف عن جماعة من العلماء أنهم تخصصوا في هذا الاتجاه . ولعل أشهر من عرفتهم الكوفة من هؤلاء اثنان : الفضل الضبي ، وحمام الراوية ، وكلا الراويتين أدرك الدولتين الأموية والعباسية :

أما المفضل الضبي (٤) فيذكرون أنه خرج على المنصور مع إبراهيم

(١) ابن التديم : الفهرست / ٦٦ ، وياقوت : معجم الأدباء ٢٧٦/٧ ، والسيوطي : بنية الوعاة / ٤١١ .

(٢) انظر ابن الأنباري : نزعة الألبا / ١٢٧ - ١٣٠ .

(٣) صبح الإسلام ٣٠٨/٢ .

(٤) توفي المفضل في سنة ثمان وستين ومائة (انظر ابن حجر : لسان الميزان ٨١/٦) .

ابن عبدالله أخى محمد النفس الزكية ، وأن المنصور ظفر به ، ولكنه غفا عنه ، واستطاع أن يستميله إليه ، وأن يتفجع فى الوقت نفسه بعلمه ، فعهد إليه بتأديب ولى عهده المهدي (١) وللمهدي جمع كتابه المشهور «المفضليات» (٢) ، وهى - كما يذكر ابن النديم - «مائة وثمان وعشرون قصيدة ، وقد تزيد وتنقص ، وتتقدم القصائد وتتأخر بحسب الرواية عنه ، والصحيحة التى رواها عنه ابن الأعرابي» (٣) . والنسخة التى بين أيدينا الآن مائة وست وعشرون قصيدة لسبعة وستين شاعراً ، منهم سبعة وأربعون من الجاهليين ، وأربعة عشر من المخضرمين الذين عاشوا أكثر حياتهم فى الجاهلية ، وستة من الإسلاميين (٤) . والواضح من هذا أن ذوق المفضل كان ذوقاً «كلاسيكياً» ، وكأنه كان يرى أن الأساس الأول لتكوين الأديب إنما هو الشعر الجاهلى . والشئ الذى يلفت النظر فى المفضليات أنها قصائد كاملة ، وليست مقطوعات كحماسة أبى تمام أو حماسة البحترى ، والمفضل بهذا الاتجاه كأنما كان يؤمن بوحدة القصيدة العربية ، وبأن الأمانة التى يجب أن يتصف بها الراوى تقضى عليه ألا يتدخل بدوقه فيما يرويه من شعر ، وإنما عليه أن يؤدى الأمانة كما حملها ، دون أن يغير فيها ، أو ينتقص منها شيئاً . والواقع أن المفضل كان ثقة فيما يرويه ، ويذكر السيوطى عن أبى الطيب اللغوى أنه «كان أوثق من روى الشعر من الكوفيين» (٥) ويذكر عن أبى حاتم أنه «كان أوثق من بالكوفة من الشعراء» (٦) ، ويقول عنه ابن الأنبارى إنه «كان ثقة من أكابر الكوفيين ، وأخذ عنه أبو زيد الأنصارى من البصريين لثقة» (٧) . وقد

(١) انظر ابن النديم : الفهرست / ٦٨ .

(٢) ابن الأنبارى : نزعة الألبا / ٦٧ ، وابن النديم : الفهرست / ٦٨ .

(٣) الفهرست / ٦٨ ، وانظر أيضا ابن الأنبارى : نزعة الألبا / ٦٧ .

(٤) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢/ ٢٧٥ .

(٥) المزهري ٢/ ٢٥٣ .

(٦) المصدر السابق / ٢٥٣ .

(٧) نزعة الألبا / ٦٧ .

ألف المفضل كتباً أخرى : كتاب الأمثال ، وكتاب معاني الشعر ،
وكتاب العروض (١) ، ولكن لم يصل إلينا من هذه الكتب الأخيرة
إلا كتاب الأمثال (٢) . ومع أن المفضل كان على معرفة بالنحو والأنساب
وأبام العرب ، فإن دائرة اختصاصه كانت رواية الشعر ، ويقول عنه
أبو الطيب اللغوي إنه « كان عالماً بالشعر ، وكان أوثق من روى الشعر من
الكوفيين ، ولم يكن أعلمهم باللغة والنحو ، وإنما كان يختص بالشعر ،
وقد روى عنه أبو زيد شعراً كثيراً » (٣) ، ويقول أيضاً إنه « إنما كان
يروى شعراً مجرداً » (٤) .

وعلى الرغم من هذا التخصص الدقيق فإن المفضل لم يصل إلى الدرجة
التي وصل إليها معاصره حماد الذي توفي سنة ست وخمسين ومائة (٥) .
فقد كان حماد - كما يقول ابن الأنباري (٦) - « مشهوراً برواية الأشعار
والأخبار » ، ويذكر عنه أبو الطيب اللغوي أنه كان من أوسع الرواة
رواية (٧) ، ويقدمه أبو الفرج إلى قرائه بأنه « كان من أعلم الناس بأيام
العرب وأخبارها وأشعارها وأنسابها ولغاتها » (٨) ولكن هذا كله - في
حقيقة الأمر - لا يصور حماداً الصورة الحقيقية الرائعة التي كان عليها في
الرواية ، فقد كان حماد - على ما كان به من عيوب سنعرض لها بعد
قليل - إحدى العبقریات النادرة في تاريخ الأدب العربي ، وهب من
قوة الذاكرة الحارقة للعادة ما يجعله في الطليعة الممتازة من رواة الشعر العربي
القديم (٩) . ولكن الأمر الذي لا شك فيه أن مبالغات كثيرة أحاطت

(١) المصدر السابق / ٦٧ .

(٢) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢/٣٠٦ .

(٣) انظر السيوطي : المزهري ٢/٢٥٣ .

(٤) المصدر السابق / ٢٥٣ .

(٥) ابن النديم : الفهرست / ٩١ .

(٦) نزهة الألبا / ٤٣ .

(٧) السيوطي : المزهري ٢/٢٥٣ .

(٨) الأغاني ٦/ ٧٠ (دار الكتب) .

(٩) يصفه الطرماح بأنه « كان أذكى الناس وأحفظهم » (انظر الأغاني ٦/ ٩٤) .

بشخصيته ، شأنه في ذلك شأن كثير من الشخصيات البارزة ، فهم يقولون مثلاً إن الوليد بن يزيد سأله : بم استحق لقب الراوية ؟ فقال له : « بأنى أروى لكل شاعر تعرفه يا أمير المؤمنين أو سمعت به ، ثم أروى لأكثر منهم ممن تعرف أنك لم تعرفه ولم تسمع به ، ثم لا أنشد شعراً قديماً ولا محدثاً إلا ميزت القديم منه من المحدث » فسأله الوليد عن مقدار ما يحفظه من الشعر ، فقال له : « كثيراً ، ولكنى أنشدك على كل حرف من حروف المعجم مائة قصيدة كبيرة سوى المقطعات من شعر الجاهلية دون شعر الإسلام » ، فأمره الوليد بالإنشاد ، فظل ينشده حتى ضجر الوليد ، فوكل به من يستمع إليه ، « فأنشده ألفين وتسعمائة قصيدة للجاهليين » (١) ، وفي رواية أخرى أن الوليد سأله عن مقدار حفظه حتى استحق لقب الراوية ، فقال له : « إن كلام العرب يجرى على ثمانية وعشرين حرفاً ، أنا أنشدك على كل حرف منها مائة قصيدة » (٢) ، ويقولون أيضاً إن الوليد سأله في مناسبة أخرى عما بلغ من روايته ، فقال له : « أروى سبعمائة قصيدة أول كل واحدة منها : بانت سعاد » (٣) . ومن الواضح أن هذه الأخبار وأمثالها تُشتم منها رائحة المبالغة الشديدة ، وقد كان حماد أرواة أخباره في غنى عن هذه المبالغات « المكشوفة » التي ينسبها هو إلى نفسه غرورا وادعاء ، أو ينسبها إليه أصحابه كذبا وزورا ، فقد كان يكفيه ويكفيهم أنه جامع المعلقات السبع (٤) ، ورواية ديوان امرئ القيس (٥) ، وهما عملان جليلان حسب حماد فضلاً أنه صاحبهما .

ولكن حماداً — على الرغم من هذا — لم يكن من الرواة الموثوق بهم في نظر جماعة من العلماء ، وبقدر ما كان معاصره المفضل الضبي ثقة لا يحيط

(١) انظر الأغاني ٧١/٦ (دار الكتب) .

(٢) المصدر السابق / ٩٣ .

(٣) المصدر نفسه / ٩٢ .

(٤) ابن الأنباري : نزهة الألبا / ٤٣ .

(٥) يقول الأصمعي : « كل شيء في أيدينا من شعر امرئ القيس فهو عن حماد الراوية ،

إلا شيئاً سمعناه من أبي عمرو بن العلاء » . (السيوطي : المزهرة ٢٥٣/٢) .

الشك بروايته ، كان حماد منهما بأنه كذاب وضاع ، وبأنه كان ينحل القدماء ما لم يقولوه ، وبأنه كان « لا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره ، ويحمل ذلك عنه في الآفاق ، فتختلط أشعار القدماء » (١) ، وليس هذا فحسب ، وإنما اتهم أيضاً بأنه « كان يكذب ، ويلحن ، ويكسر » (٢) ، كما اتهم بأنه « لحنة لحانة » (٣) ، ويقول ابن النديم إنه كان « ربما لحن في الشيء » (٤) ، ويذكرون أن الكميت الشاعر رفض أن يملئ عليه أشعاره لأنه خشي لحنه (٥) .

وهكذا نجد أنفسنا أمام طائفة من الاتهامات الخطيرة ، ولكن يجب أن نضع أمام أعيننا — إذا أردنا أن نصدر حكماً على حماد — أن أكثر هذه الاتهامات صادر عن خصومه ، فالإتهام الأول صادر عن المفضل الضبي خصم حماد اللدود ومنافسه الأكبر ، والإتهام الثاني صادر عن يونس ابن حبيب البصري ، وليس من شك في أن « كلمات يونس — كما يقول فك — تعبر عن قصد السوء من قبل البصريين في خصومهم الكوفيين » (٦) ، كما يجب أن يلاحظ أن الإتهام باللحن كان متبادلاً بين الكوفيين والبصريين ، وأن يونس بن حبيب نفسه اتهمه القراء الكوفي باللحن (٧) ، وأما الإتهام الثالث الصادر عن مروان بن أبي حفصة فقد صدر في موقف من مواقف التحدي أمام الخليفة الوليد بن يزيد ، ومع ذلك استطاع حماد أن يرد على مروان اتهامه ويفحمه (٨) . ومن الواضح أن هذه الاتهامات ترجع إلى ثلاثة أشياء : الكذب والوضع ، واللحن ، والخطأ في

-
- (١) المفضل الضبي (الأغاني ٨٩/٦ ، وأمال المرتضى ٩١/١) .
(٢) يونس بن حبيب النحوي البصري (ابن سلام : طبقات الشعراء / ١٥ والسيوطي : المزمهر ٢٥٣/٢ ، ٢٥٤) .
(٣) مروان بن أبي حفصة الشاعر (الأغاني ٧٢/٦ دار الكتب) .
(٤) الفهرست / ٩١ .
(٥) المرزباني : الموشح / ١٩٥ .
(٦) العريية / ٦٣ .
(٧) انظر السيوطي : المزمهر ١٢٢/١ .
(٨) انظر القصة في الأغاني ٧١/٦ ، ٧٢ .

الوزن . وأظن أنه من أيسر الأشياء أن نرد الاتهام الأخير لأنه ليس مما يتفق وطبائع الأشياء ، فليس من اليسير أن نتصور شاعراً راوية كحماد ينظم الشعر ويروى الآلاف من الأبيات يعجز عن إقامة الوزن . وأما مسألة اللحن فقد رأينا أن أكثر من اتهموه بها كانوا من خصومه ، ومع ذلك فنحن نميل إلى ما يذهب إليه ابن النديم من أنه كان « ربما لحن في الشيء » ، وهي مسألة لا تنقص من قيمة حماد - من حيث الرواية - كثيراً ، فقد عرف عن جماعة من كبار العلماء القدماء والمحدثين أنهم كانوا يلحنون أحياناً . بقيت المسألة الأولى وهي مسألة الكذب والوضع ، ولعلها أشد المسائل الثلاث خطراً إذ هي تتصل بصميم اختصاص حماد وجوهر عمله العلمي . والظاهر من أخبار حماد ومن أخبار بعض معاصريه كخلف الأحمر البصرى أن ظاهرة الكذب والوضع في الرواية كانت منتشرة في هذا العصر ، وأن مجموعة من العوامل ساعدت على ذلك ، حتى أصبحت هذه الظاهرة بدعاً من بدع العصر يلجأ إليه الرواة ويتسابقون فيه نظرفاً^(١) . وإذن فلم يكن حماد واحداً عصره في الوضع والانتحال وإنما كان صورة منه ، وليس صحيحاً ما يذكره أبو الطيب اللغوى من أن هذه الظاهرة كانت بالكوفة وحدها^(٢) ، وإنما الصحيح أنها كانت بالكوفة كما كانت بالبصرة ، وشهرة خلف الأحمر بالوضع والكذب والانتحال ذائعة معروفة . بل ربما كان خلف من الأسباب التي جعلت حماداً يعرف بهذه الظاهرة ، يقول خلف - إن كان صادقاً فيما يقول - « كنت آخذ من حماد الراوية الصحيح من أشعار العرب ، وأعطيته المنحول ، فيقبل ذلك مني ، ويدخله في أشعارها^(٣) » . وعلى كل حال فليس من المستبعد أن يكون لهذا الاتهام نصيب من الحق ، ولكن الشيء الذي لا شك فيه أنه دخلت فيه مبالغات كثيرة ، وربما لعب تعصب العباسيين للمفضل ضد حماد راوية الوليد بن يزيد الأموي دوراً في الموضوع .

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢/٣١٥ ، ٣١٦ .

(٢) انظر السيوطي : الزهر ٢/٢٥٣ .

(٣) الأغاني ٦/٩٢ .

ومهما يكن الرأى فى حماد فهو من الرواة الممتازين الذين كان لهم فضل كبير فى رواية الشعر العربى ، « أخذ عنه أهل المصرين ، وخلف الأحمر ، وروى عنه الأصمعى شيئاً من شعره » (١) . وحسبنا أن نشير هنا إلى ما يذكره أبو عمرو الشيبانى من أنه ما سأل أبا عمرو بن العلاء قط عن حماد إلا قدمه على نفسه (٢) ، وأبو عمرو راوية ثقة يذكرون عنه أنه كان « سيد الناس . وأعلمهم بالعربية والشعر ومذاهب العرب » (٣) ، هذا إلى جانب أنه بصرى من المدرسة التى تخاصم حماداً ومدرسته وتنافسهما . هذان هما أشهر من عرفتهم الكوفة من رواة الشعر والأخبار . وقد عرفت الكوفة غيرهما مجموعة كبيرة من الرواة ، عنى بعضهم برواية الشعر القديم ، وعنى بعضهم برواية أشعار المعاصرين ، وجمع بعضهم بين الاتجاهين ، ولكنهم - على كل حال - لم يصلوا إلى مستواهما فى الحفظ والرواية ، ولم يبلغوا شهرتهما فيهما ، كجناد بن واصل (٤) ، وأبى البلاد مولى عبد الله بن غطفان (٥) ، وإبراهيم بن عبد الله الطلحى « راوية الشعراء فى الكوفة » (٦) ، ومحمد بن سهل راوية الكميت والطرماس (٧) ، ومحمد ابن كناسة راويتهما أيضاً (٨) ، وراوية شعر أعشى همدان (٩) . وغير هؤلاء كثيرون يتفاوتون فى مستواهم فى الرواية ، والحفظ ، وفى مدى الثقة بهم أو الشك فيهم .

وعلى كل حال فالأمر الذى لا شك فيه هو أن مدرسة الرواية فى الكوفة كانت أشد ازدهاراً منها فى البصرة ، وأن الكوفيين كانوا أكثر اهتماماً

(١) السيوطى : الزهر ٢/٢٥٣ .

(٢) الأغاني ٦/٧٣ .

(٣) السيوطى : الزهر ٢/٢٤٧ .

(٤) ياقوت : معجم الأدباء ٢/٤٢٥ ، ٤٢٦ .

(٥) السيوطى : الزهر ٢/٢٥٤ .

(٦) انظر الأغاني ٧/٢٤٨ (دار الكتب) .

(٧) السيوطى : الزهر ٢/٢٥٤ .

(٨) السيوطى : المصدر السابق / ٢٥٤ ، وابن النديم : الفهرست / ٧٠ .

(٩) انظر الأغاني ٦/٣٣ ، ٣٤ .

برواية الشعر وأخبار العرب من البصريين ، وهي مسألة عرض لها القدماء من قبل وقرروها ، يقول أبو الطيب اللغوى فيما ينقله عنه السيوطى « والشعر بالكوفة أكثر وأجمع منه بالبصرة » (١) ، ويقول ابن جنى فيما يرويه عنه السيوطى أيضا « الكوفيون علاّمون بأشعار العرب ، مطلعون عليها » (٢) . ولكنهم عللوها تعليلاً قد يبدو على شيء من الغرابة والطراقة ، فهم يذكرون نقلاً عن حماد أن النعمان بن المنذر كان قد أمر بأن تنسخ له أشعار العرب ، فكتبت له ، ثم دفنها في قصره الأبيض ، فلما ظهر المختار الثقفى قيل له : إن تحت القصر كنزاً ، فاحتفراه ، فوجد تلك الأشعار فأخرجها ، « فمن ثم أهل الكوفة أعلم بالشعر من أهل البصرة » (٣) . وهو تعليل يشبه ما يذهب إليه العامة من أحاديث الكنوز والأرصاء التى يزعمون أن بعض الناس الذين بسط الله لهم فى الرزق يعثرون عليها فتحيل حياتهم ذهباً خالصاً ، وهى أحاديث تصلح أن تكون مادة للسمر والتسلية ، ولكنها لا تصلح مادة للبحث العلمى والنظر العقلى الذى يربط الأسباب بالمسببات . ونحن نميل إلى الشك فى هذه الرواية ، وإذا استعرنا أساليب علماء الحديث قلنا إن الشك يتجه إلى السند والمتن كليهما : أما من حيث السند فإن سلسلة الرواة منقطعة ، فالخبر يرويه ابن جنى عن أبي صالح السليل بن أحمد عن أبي عبد الله محمد بن العباس البزيدى عن الخليل بن أسد النوشجاني عن محمد بن يزيد بن ربان عن «رجل» عن حماد الراوية ، ومعنى هذا أن سلسلة الرواة فيها راو مجهول ، وهذا الراوى المجهول هو الذى يروى الخبر عن حماد مباشرة ، فإذا أضفنا إلى هذا أن حمادا نفسه مجروح فى روايته ، وهو أيضا مجروح فى شخصيته ، فقد كان مدمناً على الشراب ، متصلاً بعصابات المحان فى الكوفة (٤) ، استطعنا أن نشك فى سند الخبر .

(١) المزهري ٢/ ٢٥٤ .

(٢) الاقتراح / ١٠٠ .

(٣) انظر السيوطى : الاقتراح / ٢٧ ، وانظر أيضا لسان العرب وتاج العروس

مادة (طنج) .

(٤) انظر الأغاني ٦/ ٨٣ ، ٨٤ .

وأما من حيث المتن فقد قلنا إن الخبر يشبه أحاديث العامة عن الكنوز والأرصاد ، ولم يثبت ثبوتاً قاطعاً أن هذه الصحف التي كتبت فيها أشعار العرب للنعمان قد وجدت ، ولم يحدثنا أحد غير حماد بنجر هذه الصحف فالخبر - كما يقول المحدثون - خبر آحاد غير متواتر . وأظن أننا لسنا في حاجة إلى مثل هذا الخبر في تعليل كثرة الشعر بالكوفة وانتشار الرواية بها ، فإن التعليل واضح ، وقد سبق أن أشرنا إليه في صدر هذا الحديث ، حيث قلنا إن الوضع الجغرافي للكوفة يجعلها أكثر اهتماماً برواية الشعر العربي وأخبار العرب من البصرة ، وأن الحياة الاجتماعية بها ، وما كانت تنطوي عليه من حياة قبلية وعصبيات ، تجعلها أشد حرصاً على تراث هذه القبائل بما فيه من شعر وأخبار . وليس من البعيد أن يكون من بين القبائل من وجه اهتمامه إلى جمع أشعار قبيلته وتسجيلها في صحف يحفظها عنده ، فقد كانت فكرة التدوين قد عرفت ، وكان أهل الكوفة على حظ غير قليل من الرقي العقلي الذي يجعلهم يفكرون في مثل هذا العمل . وإذا صح ما يرويه ابن النطاح من أن حماداً الراوية كان في أول أمره يتشطر ويصحب اللصوص والصعاليك ، فنقب ليلة على رجل ، فأخذ ماله وكان فيه « جزء من شعر الأنصار » فقرأه وأعجب به وحفظه ، ثم طلب الأدب والشعر وأيام الناس ولغات العرب بعد ذلك ، وترك ما كان عليه ، فبلغ في العلم ما بلغ (١) ، إذا صح هذا الخبر نكون قد وضعنا أيدينا على ما يؤيد ما ذهبنا إليه من الظن بأن القبائل في الكوفة كانت تحرص على جمع شعرها وتدوينه ، فكما جمع الأنصار شعرهم لا بد أن القبائل الأخرى جمعت شعرها أيضاً . وبهذا نكون قد وصلنا إلى بعض السر في كثرة الشعر بالكوفة وشدة اهتمامها بروايته .

(١) انظر الأغاني ٨٧/٦ .

الحياة المذهبية :

لسنا نقصد بالحياة المذهبية تلك المذاهب الفقهية التي ظهرت في التشريع الإسلامي ، وكان غرضها الأول والأخير خدمة هذا التشريع ، وإنما نقصد تلك المذاهب التي اتصلت بالسياسة أولاً وبالدين بعد ذلك (١) ، وكان غرضها الأساسي لا خدمة الجماعة الإسلامية من حيث عقيدتها الدينية ، وإنما خدمة طوائف معينة تدين بمذاهب سياسية معينة ، لا من حيث العقيدة الدينية فحسب ، وإنما من حيث المذهب السياسي أولاً وقبل كل شيء . وأظن أنه من الواضح - بعد ما قدمناه من حديث عن الحياة السياسية - أن يكون المذهب الأساسي الذي عرفته الكوفة هو « المذهب الشيعي » ، ما دامت الكوفة حاضرة خلافة علي ، ومهد شيعته وشيعة أبنائه من بعده . ومن الواضح أن المذهب الشيعي نشأ - أول ما نشأ - مذهباً سياسياً ، وكانت البذرة الأولى له - كما يقول الدكتور أحمد أمين (٢) - تلك « الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم أن أهل بيته أولى الناس أن يخلفوه ، وأولى أهل البيت العباس عم النبي وعلى ابن عمه ، وعلى أولى من العباس » ، وذلك لأن « الخلافة ميراث أدبي ، ولو كان النبي يورث في ماله لكان أولى به قرابته » . وأغلب الظن أن هذه الفكرة ظلت

(١) يرى جولد تسهر أن المشاكل السياسية هي التي شغلت المحل الأول من عناية المسلمين في هذه المذاهب أو الفرق ، ثم لا يستأ الاعتبارات الدينية ، وامتزجت بها كعامل من عوامل الإعداد والاختيار (انظر العقيدة والشريعة في الإسلام / ١٦٨) . ويرى أحمد أمين أن الأحزاب السياسية الإسلامية لم تتخذ شكلاً سياسياً بحتاً ، وإنما اصطفت صبغة دينية قوية ، وصار كل حزب فرقة دينية ، ويرى أن آراء هذه الفرق الدينية ترجع في أصلها إلى الآراء السياسية (انظر ضحى الإسلام ٣/٥-٧) .

(٢) فجر الإسلام ١/٣٢٦ .

تراود ذهن على وأصحابه طيلة أيام الخلفاء الراشدين الثلاثة ، ولكنها - على كل حال - لم تصل إلى أن تكون شيئاً عملياً . حتى إذا ما كانت الثورة ضد عثمان ، وأخذت بوادى الفتن والانقسام تظهر في الجماعة الإسلامية ، بدأت فكرة التشيع تأخذ وضعاً عملياً ، عندما أخذ عبد الله ابن سبأ - الذى كان فى أول أمره يهودياً من أهل الحيرة (١) - يدعو لعلى ، ويؤلب الثائرين ضد عثمان ، ويضع فى ثنايا دعوته المبادئ الأولى لتلك الفرقة الغالية من فرق الشيعة وهى « السبئية » (٢) التى اتخذت من الكوفة مركزاً لها ، ووجدت فيها من الموالى الفرس من يتعهدا ثم يوجهها ضد السيادة العربية بعد ذلك (٣) .

وتقوم العقيدة السبئية على ثلاثة أصول : فكرة الوصية ، وفكرة الرجعة ، وفكرة تأليه على . فقد ذهب ابن سبأ إلى أنه كان لكل نبي وصي ، وعلى وصى محمد ، وكما كان محمد خاتم الأنبياء فإن علياً خاتم الأوصياء (٤) . ومن هنا جاءت فكرة الوصية التى أخذتها فرق الشيعة ، وجعلوها سنداً لهم يؤيدون به فكرتهم عن الإمامة حيث يرون أن الإمامة ليست من المصالح العامة التى تفوض إلى نظر الأمة ، ويتعين القائم بها بتعيينهم ، بل هى ركن الدين وقاعدة الإسلام ، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة ، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر ، وأن علياً رضى الله عنه هو الذى عينه صلوات الله وسلامه عليه بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم (٥) . وإلى جانب القول بالوصية قال ابن سبأ بالرجعة ، ويقصد بها رجعة محمد عليه السلام إلى الحياة قبل البعث ، فكان يقول :

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٢٥ .

(٢) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ١/ ٣٦٣ ، ٣٦٥ ، وابن رسته : الأعلام النفيسة / ٢١٨ ، وابن عبد ربه : العقد الفريد ٢ / ٤٠٥ ، وثان قلوئن : السيادة العربية / ٧٩ .

(٣) انظر مقدمة غودابخش لكريم : الحضارة الإسلامية / ٤٤ .

(٤) انظر الطبرى ١/ ٦/ ٢٩٤٢ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٢٥ .

(٥) ابن خلدون : المقدمة / ١٩٦ ، ١٩٧ ، وانظر الشهرستانى : الملل والنحل

« لَعَجَبَ مَنْ يزعم أن عيسى يرجع ، ويكذب بأن محمداً يرجع ، وقد قال الله عز وجل : إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد ، فمحمداً أحق بالرجوع من عيسى (١) » . ثم تحول بعد مقتل عليّ إلى القول برجعته ، وقال إنه لم يقتل ، وإنما صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى (٢) . ويذكرون أنه قال لما قتل عليّ : « لو أتيتمونا بدماعه سبعين مرة ما صدقنا موته ، ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً (٣) » . وقد تطورت هذه الفكرة بعد ذلك عند فرق الشيعة إلى القول بغيبة الإمام الذى تعده خاتم الأئمة ، وبعودته إلى الظهور فى يوم من الأيام ليحرر العالم ويطهره من المفسد والشرور وليقيم حكم العدل والسلام ، وهى فكرة « الإمام الخفى » أو « المهدي المنتظر » التى سيطرت على أذهان الشيعة . فالرجعة إذن هى إحدى العناصر الجوهرية فى نظرية الإمامة عند كافة الفرق الشيعية ، ولا تختلف هذه الفرق إلا فى هوية الإمام الخفى الذى قدرت له العودة ، كما تختلف فى قائمة الأئمة التى يؤلف الإمام الخفى واحداً منها والاعتقاد بالإمام الخفى يسود كافة فروع الشيعة ، ويعتقد كل فرع منها بخلوده وعودته إلى الظهور فى المستقبل مهدياً ، لكى يختم سلسلة الأئمة التى يؤمن بها هذا الفريق من الشيعة (٤) . وإلى جانب هذين الأصلين من أصول العقيدة السبئية قال ابن سبأ بتأليه على (٥) ، ويذكرون أنه قال له : أنت أنت ، يعنى أنت الإله ، فنفاه إلى المدائن (٦) ، وأنه كان يزعم أن فيه « الجزء الإلهي (٧) » ، وأن الصحابة كانوا على معرفة بحلول الجزء الإلهي فيه (٨) . ولم يقف الأمر عند حد تأليه عليّ ،

(١) الطبرى ٢٩٤٢/٦/١ .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، والشهرستاني : الملل والنحل

٣٦٦/١ ، ٣٦٧ .

(٣) ابن حزم : الفصل ٤/ ١٨٠ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٢٤ .

(٤) جولدتسيهر : العقيدة والشرعية فى الإسلام / ١٩١ .

(٥) ابن حزم : الفصل ٤ / ١٨٦ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٢٣ .

(٦) الشهرستاني : الملل والنحل ٢٦٥/١ .

(٧) الشهرستاني : المصدر السابق ١ / ٣٠١ .

(٨) الشهرستاني : المصدر نفسه ٣٦٧/١ .

ولأنما تعداه إلى تأليه الأئمة من بعده . فقد كان أصحاب ابن سبأ يقولون بتناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد علي (١) ، ولم تكن المسألة عندهم قائمة على اعتبار مشاركة علي والأئمة « للكائن الأعلى في الصفات والقوى الإلهية التي ترفعهم فوق المستوى البشري المألوف ، ولكن على اعتبار أن علياً والأئمة هم صور وأشكال يتمثل فيها الجوهر الإلهي ذاته ، وأن جثمانية هذا الجوهر ليست سوى حادث طارئ » (٢) . وقد أفسحت هذه المبالغات الطريق إلى عقائد وتصورات للألوهية مفرقة في التشبيه والتجسيم والمادية ، وإلى آراء أسطورية محضة تسلب أصحابها أدنى حق في معارضة الوثنية أو المقابلة بين عقائدهم وعقائد الوثنيين (٣) .

وقد قلنا — منذ حين — إن ابن سبأ كان يهودياً قبل إسلامه ، ومن الواضح أنه لم يكن مخلصاً في إسلامه ، والمحققون من أهل السنة على أنه « كان على هوى دين اليهود ، وأراد أن يفسد على المسلمين دينهم بتأويلاته في عليّ وأولاده » (٤) . ومن الراجح أن تكون هذه الأفكار التي قال بها وألصقها بهم قد أخذها من اليهودية والمسيحية ، فالقول بالوصية ليس إلا صورة من وصية موسى ليوشع بن نون ، ويذكر الشهر ستاني أنه « كان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصى موسى عليهما السلام مثل ما قال في علي رضي الله عنه » (٥) . والقول بالرجعة — في رأي جولد تسيهر (٦) — صورة من قصة النبي إيليا الذي رفع إلى السماء وسيعود فيعيد الحق والعدل ، وفي رأي كريم (٧) صورة من رجعة المسيح إلى الأرض في آخر الزمان لينشر العدل والسلام ويقضي على عناصر الشر فيها . والقول بتأليه

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ١/ ٣٦٧ .

(٢) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام / ١٨٤ .

(٣) المرجع السابق / ١٨٥ .

(٤) البغدادي : الفرق بين الفرق / ٢٢٥ .

(٥) الملل والنحل ١/ ٣٦٦ .

(٦) العقيدة والشريعة في الإسلام / ١٩٢ .

(٧) الحضارة الإسلامية / ٧٧ .

علىّ ليس إلا صورة من تأليه المسيحيين لشخصية « يسوع المسيح ربهم ومخلصهم (١) »

وقد وجد ابن سبأ في الكوفة — وطن الشيعة الأول حيث تفيض قلوب الناس بحب علي وآل بيته — مجالاً صالحاً لدعوته ، وأراد — كما يقول البغدادي (٢) — أن يكون له عند أهلها « سوق ورياسة » فمضى يدعوهم إلى مبادئه ، واستجاب له قوم من غواتها — على حد تعبير البغدادي أيضاً (٣) ، وكان هذا في حياة علي نفسه . وتجذثنا المصادر العربية (٤) أن نبأ ابن سبأ وأصحابه بلغ علياً فأمر بإحراق قوم منهم ، ثم خاف من إحراق الباقيين شماتة أهل الشام واختلاف أصحابه عليه ، فنى ابن سبأ إلى ساباط المدائن ، فلما قتل على تمادى ابن سبأ في غيه ، ومضى يتطرف ويغلو في دعوته . ولهذا تعد الكوفة وضواحيها المراكز الأساسية التي استقرت فيها الشيعة السبئية (٥) ، ولكن الملاحظ أن أكثر هؤلاء السبئية كانوا من الموالي الفرس ، وإن لم يمنع هذا من ظهور هذا المذهب بين بعض القبائل العربية فيها (٦) . ويذهب فلهوزن إلى أن الشيعة السبئية حققت دلالتها التاريخية لأول مرة في أثناء ثورة المختار (٧) . ومن الواضح أن السر في هذا يرجع إلى أن أكثر سبئية الكوفة كانوا من الموالي الفرس ، وهؤلاء الموالي كانوا — كما رأينا من قبل — العنصر الأساسي في هذه الثورة .

* * *

وإذا كانت السبئية قد حققت دلالتها التاريخية لأول مرة في أثناء ثورة

(١) يقول البغدادي إنه أراد أن يعتقد المسلمون في علي ما اعتقدت النصارى في عيسى عليه السلام (الفرق بين الفرق / ٢٢٥) .

(٢) المصدر السابق / ٢٢٥ .

(٣) المصدر السابق / ٢٢٣ .

(٤) انظر المصدر السابق / ٢٢٣ وما بعدها .

(٥) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 502, and also

p. 76

(٦) Ibid., p. 502, and also, a p. 68

(٧) Ibid., p. 502 . وانظر البغدادي : الفرق بين الفرق / ٣٥ .

المختار ، فإن هناك فرقة شيعية أخرى حققت دلالتها التاريخية في أثناء هذه الثورة أيضاً ، وهي « الكيسانية » (١) .

والكيسانية إحدى فرق الشيعة الخمس الأساسية (٢) . ويختلف الباحثون حول هذه التسمية ، فيرى جماعة أنها نسبة إلى كيسان مولى علي (٣) ، ويرى آخرون أنها نسبة إلى المختار نفسه لأنه كان يقال له كيسان (٤) ، ويرجح بعض المحدثين أنها نسبة إلى كيسان مولى بجيلة الذي كان رئيساً لشرطة المختار (٥) . ولكن الملاحظ أن هناك فرقة أخرى من فرق الشيعة تسمى « المختارية » نسبة إلى المختار ، وهي إحدى الفرق التي تفرعت عن « الكيسانية » (٦) . ولعل في هذا ما يرجح القول بأن الكيسانية منسوبة إلى كيسان مولى علي الذي يعده الشيعة وارثاً لعلم عليّ ولعلم ابنه محمد بن الحنفية أيضاً ، « ويعتقدون فيه اعتقاداً فوق حده ودرجته ، من إحاطته بالعلوم كلها ، واقتباسه من السידين الأسرار بجمليتها ، من علم التأويل والباطن ، وعلم الآفاق والأنفس » (٧) . وقد يكون مما يؤيد هذا الترجيح ما يذكرونه عن المختار من أنه « كان خارجياً ، ثم صار زبيرياً ، ثم صار شيعياً وكيسانياً » (٨) ، ومعنى هذا — إذا صح الترجيح — أن الكيسانية منسوبة إلى كيسان مولى عليّ وتلميذه وتلميذ ابنه محمد بن الحنفية ، وأن المختار اعتنق هذه العقيدة ، وخالفها في بعض أشياء ، واضعاً بهذا أساس فرقة أخرى متفرعة منها ، وهي فرقة « المختارية » .

(١) انظر ثان قلوتن : السيادة العربية / ٨٠ .

(٢) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ١/ ٢٧٩ .

(٣) الشهرستاني : المصدر السابق ١/ ٢٨٠ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٧ .

(٤) البغدادى : المصدر السابق / ٢٧ ، والمسمودى : مروج الذهب ٢/ ٧٩ ،

وابن رسته : الأعلام النفيسة / ٢١٨ ، وابن عبد ربه : العقد الفريد ٢/ ٤٠٨ .

(٥) حسن إبراهيم : الفاطميون في مصر / ٣٤ ، ٣٥ .

(٦) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ١/ ٢٨٣ . ويقول البغدادى (الفرق بين

الفرق / ١٦) : « والكيسانية منهم فرق كثيرة » .

(٧) الشهرستاني : الملل والنحل ١/ ٢٨٠ .

(٨) المصدر السابق ١/ ٢٨٣ .

ويذكر الشهرستاني (١) أن فرق الكيسانية المختلفة يجمعها « القول بأن الدين طاعة رجل » ، ومن هنا كان أساس العقيدة الكيسانية القول بإحاطة الإمام بالعلوم الإلهية ، وانتهى بهم ذلك إلى الاعتقاد بوجوب انفراده بتأويل الشريعة ، ولهذا وجبت عليهم طاعته لأنها ليست إلا طاعة للقانون الإلهي . وفي هذا تختلف الكيسانية عن السبئية ، فبينما تقول السبئية « بحلول الجزء الإلهي في الإمام ، وتجعل له نصيباً من الألوهية نفسها » تجعله الكيسانية « رمزاً للعلم الإلهي » ، وبينما تنظر السبئية إلى الإمام على أنه « شخص مقدس بطبيعته » . تنظر إليه الكيسانية على أنه « رجل رفيع المنزلة ، محيط بعلوم ما وراء الطبيعة (٢) » . فلما جاء المختار « قال بإمامة محمد بن الحنفية بعد أمير المؤمنين على - رضي الله عنهما - وقيل : لا ، بل بعد الحسن والحسين رضي الله عنهما (٣) » . وهذه هي نقطة الخلاف الجوهرية بين هذه الفرق وبين سائر فرق الشيعة التي تشترط تسلسل الإمامة في أبناء علي من فاطمة بالذات . وحجتهم في هذا أن علياً دفع إلى ابن الحنفية الراية يوم الحمل ، وإن يكن آخرون يقولون إن الإمامة صارت إليه بعد أخيه الحسين بوصية الحسين إليه حين هرب من المدينة إلى مكة لما طول بالبيعة ليزيد ابن معاوية (٤) . والواقع أن الدوافع التي دفعت المختار إلى اختيار ابن الحنفية بالذات غير مقهومة تماماً - كما يقول دلافيدا (٥) - ولكنه يظن أنه اتجه هذا الاتجاه لأنه رأى أن أولاد علي الذين نجوا من مذبح كربلاء ليسوا قادرين تماماً على تحمل هذه المهمة ، ومن هنا كانت الدائرة التي عليه أن يختار

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ٢٨١/١ .

(٢) انظر فان فلوطن : السيادة العربية / ٨٠ ، ٨١ .

(٣) المصدر السابق ٢٨٣/١ ، وانظر أيضا المسعودي : مروج الذهب ٧٩/٢ ، وابن خلدون : المقدمة / ١٩٨ - ويذكر البغدادي (الفرق بين الفرق / ٣٠ ، ٣١) أنه كان أول من قام بدعوة الكيسانية إلى إمامة ابن الحنفية .

(٤) انظر البغدادي : الفرق بين الفرق / ٢٧ ، وانظر أيضا الأشمري : مقالات

الإسلاميين ٩٠/١ .

(٥) Della Vida: The Ency. of Islam. art. «al-Mukhtar» (٥)

منها دائرة محدودة . ويرى الشهرستاني (١) أن الذي حمل المختار على الانتساب إلى ابن الحنفية حسن اعتقاد الناس فيه وامتلاء القلوب بمحبته .

والواقع أن المختار كان - كما قلنا في حديثنا عن ثورته - رجلاً ذكياً إلى أبعد حدود الذكاء ، وزعيماً شعبياً من الطراز الأول ، كما كان خطيباً بارعاً ، ولكنه استغل هذه الميزات المتعددة استغلالاً غريباً في سبيل التأثير على جماهيره ، فلم يعتمد في سبيل هذا التأثير على مقدرة الخطابية وحدها ، أو على القول بأنه إنما خرج ليثأر للحسين ويعيد الخلافة إلى بيت علي ولم يكتف بما لقيه من تأييد الموالي له والتفافهم حوله ، وإنما استغل ذكاءه في اختراع ألوان من الشعوذة يضل بها أتباعه ، ويموه عليهم الحقائق ، ليجعلهم يؤمنون به إيماناً أعمى ، ويسلمون له زمام أمورهم دون أن يجرؤ أحد منهم على معارضته أو مخالفته . وكأنما أدرك المختار أن خير سبيل لذلك اصطناع الشعوذة الدينية ، لأنها أشد تأثيراً في نفوس العامة من الإقناع المنطقي أو الحجج العقلية ، فالعامة - في كل العصور - أيسر انقياداً للدين ، وأشد تأثراً بالشعوذة ، لأن الوسيطتين تشعرانهم بأنهم أمام قوى خفية لا يستطيعون الوصول إلى سرها أو الوقوف في وجهها . وعلى أناس هذه الفكرة مضى يثبت شعوذاته أو - على حد تعبير الشهرستاني - « مخاريقه » (٢) ، وينشرها بين أتباعه ، فادعى أنه يوحى إليه ، وأن الملك جبريل يأتيه بالوحي وينبئه بالغيب (٣) ، ومضى - ليؤكد هذا في نفوس أتباعه - يصطنع أسلوباً غيبياً في النظر إلى الأشياء ، ويدلى بنبوءات يعرف أنها ستتحقق ليوم أتباعه أنه فعلاً يعلم الغيب (٤) ، بل وصل به الأمر إلى درجة أنه ادعى النبوة (٥) ، وقال إنه إذا كان قد كُذِّب فقد كُذِّب الأنبياء من قبله (٦) ، وكما نصرت

(١) الملل والنحل ١/ ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(٢) المصدر السابق ١/ ٢٨٦ .

(٣) انظر المسعودي : مروج الذهب ٢ / ٧٨ ، وابن عدي : العقد الفريد ٦ / ٢٥٠ .

البخاري : الفرق بين الفرق ٢٣ ، ٢٤ .

(٤) انظر الطبري ٢ / ١ / ٥٢٤ .

(٥) انظر الطبري ٢ / ٢ / ٧١٥ ، والعقد الفريد ٦ / ٢٤٩ .

(٦) انظر المصدرين السابقين : الطبري ٦٨٣ ، والعقد ٢٥٠ .

الملائكة محمداً عليه السلام في غزواته ادعى أنها تحارب معه ، وأنها تنزل في صورة حمامات بيض (١) ، كما أمر بعض الناس بأن يزعم أنه شهد الملائكة تحارب معه على دواب بلق وعليهم ثياب بيض (٢) وعلى نحو ما يفعل آباء الكنيسة المسيحية مضي المختار يضمن للناس الجنة ، ويكتب لهم كتباً بذلك تشبه صكوك الغفران في المسيحية (٣) . ثم كانت أعجب شعوذة له أنه اتخذ كرسيّاً قديماً ، وغشاه بالحرير والديباخ ، وزينه بأنواع الزينة ، وقال إنه من ذخائر على ، وأنه ممتزلة التابوت لبني إسرائيل ، ثم حمله على بغل أشهب وعهد إلى بعض أتباعه بأن يحفوا به : سبعة عن يمينه ، وسبعة عن شماله ، وكان يضعه في مقدمة جيوشه ويستنصر به هو وأصحابه ، ويقول لهم قاتلوا ولكم الظفر والنصرة ، وهذا الكرسي محله فيكم محل التابوت في بني إسرائيل ، وفيه السكينة والبقية ، والملائكة من فوقكم ينزلون مدداً لكم (٤) ورأى المختار أن يحتاط لنفسه في هذا الميدان من ميادين الشعوذة الذي مضي يضرب فيه ، وأن يضمن لنفسه خط الرجعة إذا لم تصدق نبوءاته التي كان يدعى أنه يوحى إليه بها ، فذهب إلى القول بجواز « البداء » على الله تعالى ، وهو أن يظهر له خلاف ما علم ، أو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم ، أو أن يأمر بشئ ثم يأمر بشئ آخر بعده بخلاف ذلك (٥) ، واستدل على ذلك بقوله تعالى « يمحو الله ما يشاء ويثبت » (٦) ، وقال كما جاز النسخ في الأحكام جاز البداء في الأخبار (٧) ، فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء وحدوث حادثة ، فإن وافق كونه قوله جعله دليلاً على صدق دعواه ، وإن لم يوافق قال : قد بدا لربكم (٨) .

(١) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ٢٨٧/١

(٢) انظر الطبري ٦٦٤/٢/٢ وما بعدها

(٣) انظر المصدر السابق / ٦٨٣ .

(٤) انظر أحاديث هذا الكرسي في الطبري ٧٠١/٢/٢ - ٧٠٦ . وفي الملل والنحل ٢٨٦/١ ، ٢٨٧ .

(٥) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ٢٨٥/١ .

(٦) البغدادى : الفرق بين الفرق / ٣٦ .

(٧) الشهرستاني : الملل والنحل ٢٨٦/١ .

(٨) المصدر السابق ٢٨٦/١ .

ويتفق المختارية مع السبئية في القول بالرجعة ، ولكنهم - بطبيعة الحال - يقولون برجعة ابن الحنفية . وإذا كان السبئية يقولون برجعة إمامهم من مقره السماوى ، فإن المختارية يقولون برجعة إمامهم من جبل رضوى حيث يعيش بين أسد ونمر يحفظانه ، تحدثه الملائكة ، ويأتيه رزقه غدواً وعشيّاً ، وعنده عينان نضاختان تجريان بماء وعسل ، فهو لم يمّت ، وإنما هو « غائب » ، وسيعود بعد « الغيبة » فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً (١) .

* * *

والى جانب السبئية والمختارية عرفت الكوفة فرقاً أخرى من الغلاة المتطرفين . وإن الناظر في فرق الشيعة الغلاة ليخيل له أنه ما من فرقة من هذه الفرق إلا ولها جذر ضارب في أعماق التربة الكوفية التي كانت - ولا شك - تربة خصبة صالحة لنمو هذه الغابة الشيعية المتعددة الأشجار ، المتشابكة الأغصان والفروع . فالبيانى أصحاب بيان بن سمعان التميمي (٢) ، والحناحية أصحاب عبد الله بن معاوية (٣) ، والمغيرة أصحاب المغيرة بن سعيد (٤) ، والمنصورية أصحاب أبي منصور العجلي (٥) ، والخطابية أصحاب أبي الخطاب الأسدي (٦) ، والعميرية أصحاب عمير بن بيان العجلي (٧) ، كلها فرق كوفية غالية ظهرت بالكوفة ، ونشأت فيها ونشرت مبادئها المتطرفة ومعتقداتها المنحرفة بين أهلها . ويطول بنا القول لومضينا نخصي تلك الفرق الكثيرة المتعددة من الشيعة الغالية التي ظهرت في الكوفة ، وانتشرت بها ، ووجدت من أهلها استجابة لمبادئها ومعتقداتها ، على الرغم من غلوها وتطرفها ، وانحرافها

-
- (١) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ٢٨٩/١ ، وابن حزم : الفصل ١٧٩/٤ .
(٢) انظر الأشعري : مقالات الإسلاميين ٦٦/١ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٢٧ ، والشهرستاني : الملل والنحل ٢٩٥/١ .
(٣) انظر المصادر السابقة : الأشعري ٦٧/١ ، والبغدادى ٢٣٥/٢ ، والشهرستاني ٢٩٢/١ .
(٤) انظر المصادر السابقة : الأشعري ٦٨/١ ، والبغدادى / ٢٢٩ ، والشهرستاني ٣٧٣/١ .
(٥) انظر المصادر السابقة : الأشعري ٧٤/١ ، والبغدادى ٢٣٤/٢ ، والشهرستاني ٣٧٧/١ .
(٦) انظر الأشعري ٧٥/١ ، والشهرستاني ٣٨٠/١ .
(٧) انظر المصدرين السابقين : الأشعري ٧٨/١ ، والشهرستاني ٣٨٤/١ .

عن الدين وخروجها على الإسلام (١) . ويبدو أننا نستطيع أن ندرك السر في ذلك في ضوء ما قدمناه من دراسة لحياة الكوفة السياسية والاجتماعية والعقلية، فليس من شك في أن انتشار العناصر الأجنبية بما تحمله في نفوسها من وراثات حضارية قديمة ، ورواسب دينية متعددة من مجوسية ويهودية ومسيحية ، في مدينة شيعية عريقة في التشيع تعد وطن الشيعة الأول ومركز نشاطهم السياسي والعقلي، كان عاملاً كبير الأهمية في انحراف العقيدة الشيعية بين أهلها إلى هذا الجانب من الغلو والتطرف والخروج عن الإسلام في كثير من الأحيان، لأن كثيراً من هذه العناصر الأجنبية لم تكن تنظر إلى الإسلام من زاوية النظر العربية ، وإنما كانت تنظر إليه في ضوء من وراثاتها الحضارية ورواسب أديانها القديمة . فإذا أضفنا إلى ذلك أن هذه العناصر الأجنبية كانت تكون الكتلة الشعبية الضخمة في الكوفة ، وهي كتلة كانت العقيدة الشيعية متغلغلة فيها تغلغلاً بعيداً — والطبقات الشعبية أيسر انقياداً لسلطان الدين ، وأضعف مقاومة لسلطان الخرافة (٢) — استطعنا أن ندرك السر في انتشار هذه العقائد المتطرفة في الكوفة . وقد يكون مما يؤيد هذا أن طائفة من دعاة هذه المذاهب الغالية كانوا من الموالي (٣) .

* * *

ولى جانب هذه الفرق الغالية ظهرت بالكوفة فرقة معتدلة وضع أساسها زيد بن علي ، وهي فرقة « الزيدية » (٤) .

وعلى العكس من المختار كان زيد بن علي ، فهو رجل أعدته الأقدار ليكون إماماً جديراً بالاحترام ، فهو واسع العلم بالدين ، قوى العقل ، قوى

(١) يقول البغدادي (الفرق بين الفرق / ١٦) : « جميع فرق الغلاة منهم خارجون عن فرق الإسلام » .

(٢) يؤيد هذا مما يتصل بموضوعنا أن دعوة ابن سبأ « افتن بها الرعاع » (انظر البغدادي : الفرق بين الفرق / ٢٢٥) ، وأن دعوة المختار انتشرت انتشاراً واسعاً بين الموالي (انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٧٥) .

(٣) انظر الشهرستاني : الملل والنحل / ١ / ٣٧٣ ، ٣٨٠ .

(٤) انظر المسعودي : مروج الذهب / ٢ / ١٤٤ ، والشهرستاني : الملل والنحل / ١ / ٣٠٢ ، والأشعري : مقالات الإسلاميين / ١ / ١٢٩ .

الحجة ، قادر على الجدل والحجاج قدرة فائقة (١) ، وصفه هشام بن عبد الملك - خصمه اللدود - في كتاب بعث به إلى واليه على الكوفة يوسف بن عمر يقول فيه إنه رأى في زيد « رجلاً جديلاً لساناً ، خليقاً يتمويه الكلام وصوغه ، واجترار الرجال بحلاوة لسانه ، وبكثرة مخارجه في حججه ، وما يدلي به عند لدّ الخصام من السطوة على الخصم بالقوة الحادة لنيل الفلج ، فعجل إشخاصه إلى الحجاز ، ولا تخله والمقام قبلك ، فإنه إن أعاره القوم أسماهم فحشاها من لين لفظه وحلاوة منطقته ، مع ما يدلي به من القرابة برسول الله صلى الله عليه ، وجدهم مبيلاً إليه ، غير متشدة قلوبهم ، ولا ساكنة أحلامهم ، ولا مصونة عندهم أديانهم (٢) » ، ولعل من الأسباب التي أكسبته هذه المقدرة الفائقة على الجدل ، وهذه القوة البالغة في الحجاج ، وهذه الحلاوة الأخاذة في الكلام ، اتصاله بالمعتزلة ، يقول الشهرستاني إنه « أراد أن يحصل الأصول والفروع حتى يتحلى بالعلم ، فتلمذ في الأصول لواصل ابن عطاء الغزال الألفج رأس المعتزلة ورئيسهم ، مع اعتقاد واصل أن جده علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الحمل وأهل الشام ما كان على يقين من الصواب ، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه ، فهاقتبس منه الاعتزال ، وصارت أصحابه كلهم معتزلة (٢) » . ولهذا كانت بعض فرقهم - كما يقول الشهرستاني (٤) - يرون في الأصول رأى المعتزلة « حذو القذة بالقذة » ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت .

وأهم مسألة خالفت الزيدية فيها سائر فرق الشيعة مسألة « الإمامة » . فالزيدية يسوقون الإمامة في أولاد علي من فاطمة ، ولا يجوزون ثبوتها في غيرهم كتجوير الكيسانية إمامة ابن الحنفية ، ولكنهم لا يقصرونها في أولاد الحسين وحده كما تفعل الإمامية ، وإنما يجوزون أن يكون كل فاطمي عالم

(١) انظر أمثلة على هذا في الطبري ١٦٧١/٢/٢ - ١٦٧٦ .

(٢) الطبري ١٦٨٢/٢/٢ ، ١٦٨٣ .

(٣) الملل والنحل ٣٠٣/١ ، ٣٠٤ ، وأيضا / ٢٩ .

(٤) الملل والنحل ٣٢٢/١ .

زاهد شجاع سخي يخرج للمطالبة بالإمامة إماما واجب الطاعة ، سواء أكان من أولاد الحسين أم من أولاد الحسن (١) . وهم من أجل ذلك لا يجعلون الإمامة بالنص ، وإنما يجعلونها باختيار أهل الحل والعقد (٢) . فالزيدية - كما يقول جولد تسيهر - « تعترف بإمامة كل علوي - دون مراعاة انتسابه لهذا الفرع أو ذاك - له من الاستعداد الروحي للرئاسة الدينية ما يعينه على إظهار مواهبه في نضاله من أجل الغاية المقدسة ، فيكون بذلك أهلاً لطاعة الجماعة إياه وانضوائها تحت لوائه . فنظريتهم المثلى هي الإمامة النشيطة العاملة ، وليست الإمامة السلبية التي تنتهي بهم إلى الإمام الخفي ، وهي نظرية الاثني عشرية (٣) » ومعنى هذا أن الزيدية لا يقولون بتلك المبالغات التي يقول بها غيرهم من فرق الشيعة من إحاطة الأئمة بكل العلوم ما ظهر منها وما بطن ، ولا بتلك الحرافات التي يقول بها غلاة الشيعة من تأليه الأئمة ، وإنما حرصوا على أن تقوم عقيدتهم على أساس تلك « الصورة الواقعية للأمام الذي يعمل في الحياة في نضال مكشوف ، ويكون على رأس الجماعة الإسلامية حاكماً وفقياً (٤) » . ولهذا تشترط الزيدية في إمامها الخروج ليطالب بحقه وحق جماعته التي تدين بالطاعة له ، يقول الأشعري : « والزيدية بأجمعها ترى السيف والعرض على أئمة الجور ، وإزالة الظلم وإقامة الحق (٥) » . ومن هنا نستطيع أن نلاحظ أن الزيدية لا تعترف بفكرة « التقية » ولا تقول بها (٦) ، وهي الفكرة التي تعد أساساً من أسس العقيدة الشيعية (٧) ، وهذه

(١) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ٣٠٢/١ .

(٢) انظر ابن خلدون : المقدمة / ٢٠٠ ، والشهرستاني : المصدر السابق ٣١٥/١ .

(٣) العقيدة والشريعة في الإسلام / ٢١١ - ولكن يجب لكي تكون الفكرة صحيحة تماماً أن نضع كلمة « فاطمي » مكان كلمة « علوي » الواردة في أول الفقرة ، لأن الزيدية - كما نقلنا عن الشهرستاني - لا تعترف بإمامة كل علوي على الإطلاق ، وإنما بإمامة أبناء علي من فاطمة فقط .

(٤) جولد تسيهر : المرجع السابق / ٢٦١ .

(٥) مقالات الإسلاميين ١٤١/١ .

(٦) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ٢١٦/١ ، ٣١٧ .

(٧) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢٢٦/٣ ، ٢٤٦ وما بعدها .

نتيجة طبيعية لاشتراط الزيدية خروج الإمام ، وهو شرط يتنافى مع فكرة التقية التي تقضى بالحنر والمداراة والتستر والتخفى .

وتخالف الزيدية أيضاً سائر فرق الشيعة في مسألة أخرى ، وهي عدم القول بعصمة الأئمة . والقول بعصمة الأئمة أساس آخر من الأسس التي قامت عليها العقيدة الشيعية (١) . وإنكار الزيدية لهذه الفكرة نتيجة طبيعية لرأيهم في الإمام فماداموا ينكرون القول بتأليه الأئمة وإحاطتهم بسائر العلوم ، وماداموا يرون أن الإمام رجل عالم ، وعلمه ليس علماً إلهياً ولا غيبياً ، وإنما هو علم من جنس ما يعرف سائر الناس ، فمن الطبيعي أن يقولوا بأنه غير معصوم ، بل جوزت بعض فرقهم « أن يكون الإمام غير مجتهد ولا خير بمواقع الاجتهاد (٢) » .

ولإلى جانب هذا يقول الزيدية بفكرة انفردوا بها من بين سائر فرق الشيعة ، وأصبحت شيئاً مميزاً لهم ، وهي قولهم « بجواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل (٣) » ويعللون هذا بأن « الإمامة من مصالح الدين ، ليس يحتاج إليها لمعرفة الله تعالى وتوحيده ، فإن ذلك حاصل بالعقل ، لكنها تحتاج إليها لإقامة الحدود ، والقضاء بين المتحاكين ، وولاية البتامي والأيامي ، وحفظ البيضة ، وإعلاء الكلمة ، ونصب القتال مع أعداء الدين ، وحتى يكون للمسلمين جماعة ، ولا يكون الأمر فوضى بين العامة ، فلا يشترط فيها أن يكون الإمام أفضل الأمة علماً ، وأقدمهم عهداً ، وأسدهم رأياً وحكمة ، إذ الحاجة تنسد بقيام المفضول مع وجود الفاضل والأفضل (٤) » . ومن هنا أثبتوا إمامة أبي بكر وعمر ، ولم يتبرءوا منهما ، مع قيام علي وهو أفضل — عندهم — منهما (٥) . غاية ما في الأمر أنهم يأخذون عليهما وعلى سائر

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢٢٦/٣ وما بعدها .

(٢) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ٣١٨/١ .

(٣) المصدر السابق / ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، وابن خلدون : المقدمة / ١٩٧ .

(٤) الشهرستاني : المصدر السابق / ٣١٧ ، ٣١٨ .

(٥) المصدر السابق / ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣١٦ ، وابن خلدون : المقدمة / ١٩٧ .

الصحابة « عدم إدراكهم للمواهب الفائقة الممتازة التي كانت لعلّي ، دون أن يَحْمِلُوهم وزراً على خطئهم في التقدير أو على قصورهم عن التفطن لهذه المواهب (١) » .

وكان من نتيجة هذا القول بإثبات خلافة أبي بكر وعمر أن انشق على زيد ابن علي جماعة من شيعته من أهل الكوفة مؤسسين فرقة من فرق الشيعة عرفت باسم «الرافضة (٢)» . ويحدثنا الطبري عن تاريخ ظهور هذه الفرقة ، فيقول إن جماعة من رءوس أصحاب زيد الذين بايعوه اجتمعوا إليه « فقالوا : رحمك الله ! ما قولك في أبي بكر وعمر ؟ قال زيد : رحمهما الله وغفر لهما ! ما سمعت أحداً من أهل بيتي يتبرأ منهما ، ولا يقول فيهما إلا خيراً . قالوا : فلم تطلب إذن بدم أهل هذا البيت إلا أن وثبا على سلطانكم فتزعه من أيديكم ؟ فقال لهم زيد : إن أشد ما أقول فيما ذكرتم أنا كنا أحق بسلطان رسول الله صلى الله عليه وسلم من الناس أجمعين ، وأن القوم استأثروا علينا ودفعونا عنه ولم يبلغ ذلك عندنا بهم كفراً ، وقد ولوا فعدلوا في الناس ، وعملوا بالكتاب والسنة . قالوا : فلم يظلمك هؤلاء إذا كان أولئك لم يظلموك ؟ فلم تدعو إلى قتال قوم ليسوا لك بظالمين ؟ فقال : إن هؤلاء ليسوا كأولئك ، إن هؤلاء ظالمون لي ولكم ولأنفسهم ، وإنما ندعوكم إلى كتاب الله ، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وإلى السنن أن تُحْيَا ، وإلى البدع أن تُطْفَأ ، فإن أنتم أجبتُمونا سعدتم ، وإن أنتم أبيتم فليست عليكم بوكيل . فقارقه ، ونكثوا بيعته ، وقالوا سبق الإمام ، وكانوا يزعمون أن أبا جعفر محمد بن عليّ أخا زيد بن علي هو الإمام — وكان قد هلك يومئذ ، وكان ابنه جعفر بن محمد حياً — فقالوا : جعفر إمامنا اليوم بعد أبيه ، وهو

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام / ٢١١ ، ٢١٢ .

(٢) انظر الشهرستاني : الملل والنحل / ١ / ٣٠٦ ، وأيضا / ٢٩ ، والأشعري : مقالات الإسلاميين / ١ / ١٢٩ ، ١٣٠ .

أحق بالأمر بعد أبيه ولا تتبع زيد بن علي فليس بإمام . فسامهم زيد
الرافضة (١) .

وهؤلاء الرافضة من أهل الكوفة هم الذين أقاموا دعائم فرقة من أكبر
فرق الشيعة ، بل لعلمها أكبرها ، وأكثرها تشعباً ، وأشدّها اختلافاً (٢) ،
وهي « الشيعة الإمامية (٣) » . وهي نسمية منسوبة إلى كلمة « الإمام » ،
وذلك لأن أهم مسألة يعنون بها ، وتدور عليها أقوالهم ، ويقوم على
أساسها مذهبهم ، هي مسألة الإمامة (٤) .

وأساس العقيدة الإمامية أن الإمامة عندهم بالنص والتعيين ،
لا بالاختيار (٥) ، فهم يقولون أولاً بإمامة علي بعد النبي عليه السلام
« نصاً ظاهراً ، وتعييناً صادقاً ، من غير تعريض بالوصف ، بل إشارة إليه
بالعين (٦) » ، وهم من أجل هذا ينظرون إلى أبي بكر وعمر - وإلى عثمان
بطبيعة الحال - على أنهم مغتصبون للخلافة ، فيتبرءون منهم ، ويطعنون في
إمامتهم ، بل يحكمون عليهم أحياناً بالكفر (٧) . ثم يسوقون الإمامة بعد
علي - عن طريق النص والتعيين أيضاً - في أولاده من فاطمة : الحسن ، ثم
الحسين . ثم يسوقونها بعد ذلك في ولد الحسين بالنص عليهم واحداً بعد
واحد ، فبعد الحسين ابنه علي زين العابدين ، ثم ابنه محمد الباقر ، ثم ابنه
جعفر الصادق ، ثم يختلفون بعد ذلك في المنصوص عليه بعده من أولاده إلى
فرق كثيرة متعددة ، وكل فرقة منها تختلف بعد ذلك في تسلسل أئمتها ،
فمنهم من يقول بالتوقف والانتظار والرجعة ، ومنهم من يقول بالسوق
والتعديّة (٨) .

(١) الطبري ١٦٩٩/٣/٢ ، ١٧٠٠ (أحداث سنة ١٢٢) ، وانظر ابن خلدون :
المقدمة / ١٩٨ .

(٢) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ٣٣١/١ .

(٣) انظر ابن خلدون : المقدمة / ١٩٨ ، والأشعري : مقالات الإسلاميين ٨٧/١ .

(٤) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ٣٢٤/١ ، ٣٢٥ ، وابن خلدون : المقدمة / ١٩٧ .

(٥) انظر المصدرين السابقين : المواضع نفسها .

(٦) الشهرستاني : الملل والنحل ٣٢٤/١ .

(٧) ابن خلدون : المقدمة / ١٩٧ ، والشهرستاني : المصدر السابق / ٣٢٩ .

(٨) انظر الشهرستاني : المصدر السابق / ٢٧ ، ٢٨ ، وأيضاً / ٣٢١ ، ٣٢٢ .

وإلى جانب هذا القول بالإمامة النصية تقول الإمامية بعصمة الأئمة ، فهم يسبغون على أئمتهم ألواناً من التقديس ، فالإمام يتلقى علمه من الله عن طريق الوحي ، والله يعده إعداداً خاصاً ، ويعصمه من الذنوب ، ويورثه علم الأنبياء والمرسلين ، ويطلعه على كل ما كان وما سيكون ، والنبي علم الناس علماً ، وآثر علماً بعلم خاص ، وهو العلم الذي توارثه الأئمة من بعده . والإيمان بهذا كله جزء من الإيمان ، كالإيمان بالله ورسوله ، بل إن عصيان المؤمن قد يخففه أو يمحوه إيمانه بالإمام (١) .

ويقولون أيضاً بالتقية ، وهي عندهم جزء مكمل لتعاليمهم ، تواصلوا به ، وعدوه مبدأ أساسياً في حياتهم ، وركنا من أركان عقيدتهم ، يجب على الأئمة الأخذ به ، كما يجب على أتباعهم أيضاً ، مادام في ذلك محافظة على حياتهم وعلى عقيدتهم (٢) . وهم في ذلك يختلفون عن الزيدية اختلافاً واضحاً ، وقد رأينا أن الزيدية يشترطون في أئمتهم الخروج .

* * *

هذه هي فرق الشيعة الأساسية التي اتصلت في نشأتها بالكوفة ، وسجلت سطورها الأولى في صحيفة هذه المدينة الشيعية العريقة في التشيع . ولكن من المهم أن نسجل أن عقائد هذه الفرق ومبادئها المختلفة على النحو الذي تسجله كتب الفرق وكتب الملل والنحل لم تكن من نتاج الكوفة وحدها ، ولا من نتاج هذه الفترة التي ندرسها وحدها ، وإنما هي في طائفة منها نتاج لعصور متأخرة وليثبات مختلفة . ولكننا - في ضوء ما قدمناه من دراسة لحياة الكوفة السياسية وحياتها العقلية - نستطيع أن نسجل تلك السطور الأولى في كتاب التشيع الكوفي في هذه السطور القليلة :

ظهرت الفكرة الأولى في العقيدة الشيعية في حياة علي عندما أخذ ابن سبأ ينشر في الكوفة فكرته عن الوصية ، وهي الفكرة التي كان يقصد بها في

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢٢٠/٣ .

(٢) انظر المرجع السابق ٢٤٦/٣ وما بعدها .

أول الأمر إلى غرض سياسي ، وهو تأليب الناس على عثمان ، وإثارتهم ضده ، ولكنها تطورت بعد ذلك إلى فكرة دينية عندما أخذ يدعو إلى تأليه عليّ ، وهي الفكرة التي لقيت رواجاً بين غواة الكوفة والطبقات الشعبية بها ، وقاومها عليّ بقدر ما سمحت له ظروفه السياسية (١) . حتى إذا ما قتل عليّ خلا الجولابن سبأ ليمضي في دعوته الغالية ، فأنكر موت عليّ ، وقال بصعوده إلى السماء ثم رجعه إلى الأرض في يوم من الأيام ليعيد العدل بعد الظلم ، وينشر الحق بعد الجور .

ثم يقتل الحسين ويكون لمصرعه دوى في نفوس الشيعة ، فيزداد التفافهم حول آل البيت ، ونحمسهم لفكرتهم في وجوب إعادة الخلافة إلى أصحابها الشرعيين من أولاد عليّ . ويصبح عقد الإمامة لذرية عليّ سنة لها في عقائدهم ما لنبوة محمد من قدر في الإسلام .

ثم يظهر المختار ، ومع أنه جعل من أهدافه الثأر للحسين والانتقام من قتلته فإنه لم يناد بإمامة ابنه علي زين العابدين ، وإنما — لأسباب خاصة تتصل بأهداف ثورته — نادى بإمامة محمد بن الحنفية ، واضعاً بهذا أساس تلك الفرقة التي نسبت إليه وهي « المختارية » إحدى فرق « الكيسانية » التي نادى بإمامة أولاد عليّ عامة دون تقييد بأولاد فاطمة بالذات .

وتحقق ثورة المختار ، ويعود الموالي الذين كان شأنهم قد ارتفع في أثنائها إلى السقوط مرة أخرى في وهدة الاضطهاد العنصري ، وتظهر مجموعة كبيرة من الفرق الغالية المتطرفة في عقائدها ، يتولى أمر الدعوة في طائفة منها جماعة من الموالي . ويجد الموالي المضطهدون الياثسون من الحكم الأموي في هذه الفرق آمالاً جديدة تشرق في آفاقهم المظلمة ، فيلتفون حول دعايتها ، ويؤمنون بأوهامها وأساطيرها وبما يزخرفونه لهم من ضلالات وترهات .

ثم يظهر زيد بن علي داعياً إلى تجريد العقيدة الشيعية مما علق بها من أوهام وأساطير ، وتطهيرها مما تغلغل فيها من ضلالات ، وواضعا بهذا أساس تلك الفرقة الشيعية المعتدلة التي نسبت إليه ، فرقة « الزيدية » ،

(١) انظر البغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٢٣ .

التي كانت تهدف إلى شيئين آخرين إلى جانب هذا التجريد والتطهير : إلى المحافظة على القداسة الروحية للعقيدة الشيعية من ناحية ، وإلى إكسابها حظاً من المرونة الحيوية تجعلها صالحة لمسايرة الحياة ، وقادرة على تحقيق أهدافها بصورة عملية واقعية لاسيما ولاخيالية فيها ، من ناحية أخرى .

فمنعت تنادى بأن تكون الإمامة في أولاد فاطمة بالذات لتضمن بهذا ألا تخرج من بيت النبي ، ولكن دون أن تتقيد بأولاد الحسين دون أولاد الحسن ، واشترطت لهذا أن يكون الإمام أهلاً للقيام بدوره العملي في الحياة ، وألا يترع إلى تلك السلبية الواهمة التي أضاعت حقوق آل البيت دون أن تكسبهم شيئاً ، بل يجب عليه أن يكون عملياً يحمل السيف لا على أنه شيء رمزي ، وإنما على أنه أداة فعالة للخروج على الظالمين الجائرين المقتصبين لحقوقه وحقوق آل بيته ، بل لأنها لم ترفض - حرصاً منها على هذه العملية الواقعية - أن يخرج إمامان في وقت واحد في قطرين مختلفين (١) ما دام كل منهما يعمل في سبيل الغاية المشتركة التي تجمع بينهما .

ولكن يظهر أن الشيعة الذين كانوا يرتاحون إلى سلبيتهم الواهمة التي لا تكلفهم عناء العمل بقدر ما تملأ نفوسهم بالأمل الخداع ، لم يرتاحوا إلى دعوة زيد بن علي ، فخرج عليه جماعة منهم ، ورفضوا إمامته ، وعادوا بالعقيدة الشيعية إلى دائرتها الضيقة حين قالوا بإمامة أولاد الحسين بالذات ، وتسلسلها فيهم بالنص والتعيين لا بالاختيار والصلاحية ، ثم مضوا يعيدون إليها كثيراً من أوهامها وأساطيرها من قول بالعصمة وقول بالرجعة وقول بالتقية وغير ذلك مما كان زيد بن علي يحاول تجريدتها وتطهيرها منه ، وأقاموا بهذا دعائم تلك الفرقة الضخمة - « الإمامية » - التي ظلت تختلف وتشعب حتى أصبحت أكثر فرق الشيعة تشعباً واختلافاً .

ويظهر عبد الله بن معاوية في أواخر العصر الأموي منتكساً بالعقيدة الشيعية إلى سابق غلوها وتطرفها وانحرافها عن العقل والدين ، واضعاً أساس فرقة الغالية التي عرفت باسم « الجناحية » نسبة إلى جده جعفر بن أبي طالب

(١) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ١/٢٠٢ .

الطيار ذى الجناحين (١) قائلاً بتناسخ الأرواح ، وحلول روح الله فيه ، مدعياً الإلهية والنبوة معا وعلم الغيب أيضاً ، فعبدته شيعة ، وكفروا بالقيامة ، واستحلوا الميتة والخمر وغيرهما من المحارم (٢) .

ثم تسقط الدولة الأموية وتقوم الدولة العباسية ، رافعة من شأن الموالى ، كاشفةً عن القماقم الفارسية أغطيتها ، وتتشرفق الغلاة التى تجد من هؤلاء الموالى ترحيباً بعقائدها ، والتفافاً حول دعائها ، فتظهر الخطائية بفرقها الخمس (٣) ، وتظهر النعمانية أصحاب شيطان الطاق (٤) ، وتظهر الهشامية (٥) ، ويظهر غيرها من الفرق الغالية المتطرفة المنحرفة عن العقل والدين .

هذا عرض تاريخى سريع لتطور العقيدة الشيعية فى الكوفة منذ أن بدأ ابن سبأ يدعو دعوته الغالية ، إلى أن أخذت هذه العقيدة تصبح شيئاً عقلياً يُبحث ويُنسج ويُنجدل حوله ، ويتشعب إلى مذاهب مختلفة وعقائد شتى تقوم على أسس عقلية شأنها فى ذلك شأن المذاهب العقلية المختلفة . ويظن الباحثون أن هذا التحول إلى « العقلية » و « المذهبية » ظهر فى عصر الإمام جعفر الصادق الذى ولد فى العصر الأموى سنة ٨٣ وتوفى فى خلافة المنصور سنة ١٤٨ (٦) .

* * *

فإذا ما تساءلنا بعد ذلك : ما الأسباب التى جعلت العقيدة الشيعية تولد فى الكوفة وتظهر بها وتشعب فيها إلى هذه الفرق المتعددة المختلفة ؟ فإننا نستطيع أن نجد الإجابة القرينة عن هذا السؤال فى أن الكوفة كانت

(١) انظر الأثرى : مقالات الإسلاميين ١/٦٧ ، والبندادى : الفرق بين الفرق / ٢٣٥ وما بعدها .

(٢) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ١/٢٩٢ ، ٢٩٣ ، والأثرى : خلاص الإسلاميين ١/٦٧ .

(٣) انظر المصدرين السابقين : الأثرى / ٧٥ - ٧٩ ، والشهرستانى / ٢٨٠ - ٢٨٥ .

(٤) انظر الشهرستانى : المصدر السابق / ٤٠٣ - ٤٠٦ .

(٥) انظر الشهرستانى : المصدر نفسه / ٣٩٦ - ٤٠١ .

(٦) انظر أحمد أمين : غنى الإسلام ٣/٢٦١ ، ٢٦٢ .

حاضرة على ، ووطن شيعته الأول ، فمن الطبيعي أن تولد العقيدة الشيعية فيها ، وأن تجد من أهلها ترحيباً بها ، وتأيداً لها ، والتفافاً حولها .

ولكن هذا - في الواقع - ليس كل شيء ، فهو - على وجه الدقة - السبب الأساسي ، ولكن هناك أسباباً أخرى ساعدت على انتشار هذه العقيدة في الكوفة ، وتشعبها ذلك الشعب الواسع العريض ، بل عملت على ظهور تلك الآراء الغالية المتطرفة فيها .

وأول هذه الأسباب انتشار العناصر الأجنبية فيها ، وبخاصة الفارسية . وكانت هذه العناصر الأجنبية تكون كتلة ضخمة من الطبقة الشعبية في المجتمع الكوفي ، وقد اعتنق كثير من أفرادها الإسلام لا عن إيمان صادق وعقيدة راسخة ، وإنما فراراً من الجزية ، وهم - من أجل ذلك - دخلوا في دائرة المسلمين وهم يحملون في نفوسهم رواسب من دياناتهم القديمة وحضاراتهم الموروثة . فلم يكن من الغريب أن يستجيبوا لتلك الآراء الغالية المنحرفة عن الدين التي تشابه في بعض جوانبها بما استقر في نفوسهم من رواسب قديمة . وكذلك لم يكن من الغريب أن يستجيبوا لتلك الأوهام والأساطير والشعوذات التي تجد في الطبقات الشعبية بيئة خصبة واستعداداً قوياً لتقبلها . فإذا أضفنا إلى هذا أن العناصر الفارسية عناصر شديدة التشيع ، لما يربط بينها وبين الحسين من صلة مصاهرة ، إذ يُعدّ الفرس أخوال ابنه علي زين العابدين لأن أمه فارسية (١) ، وأيضاً لأن زياد بن أبيه عندما رحل مجموعة ضخمة من شيعة الكوفة إلى خراسان عقب ثورة حجر بن عدى عمل على نشر التشيع بين الفرس (٢) ، إذا أضفنا هذا إلى ما سبق استطعنا أن نتبين السبب في أن انتشار العناصر الأجنبية بالكوفة وبخاصة الفارسية كان من العوامل التي ساعدت على انتشار العقيدة الشيعية فيها .

والسبب الثاني يرجع إلى ذلك الاضطهاد السياسي الذي عاشت فيه الكوفة طوال العصر الأموي ، ولم تتخلص منه حتى بعد قيام الحكم العباسي .

(١) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ١/١١٣ .

(٢) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٦٥ .

فقد كان هذا الاضطهاد أحد العوامل التي جعلت الناس يلتفون حول دعاة الشيعة الذين كانوا يمدون لهم في حبال الأمل بما يثبته فيهم من قول برجة الإمام الذي يملأ الأرض عدلاً بعدما ملئت جوراً ، والذي سيعود إلى الحياة في يوم من الأيام لينتقم من الظالمين . وهكذا اتجه الناس إلى هذه الغيبة المشرقة تعويضاً عن الواقعة المظلمة اليائسة . فإذا أضفنا إلى هذا ما قلناه من قبل عن اضطهاد الموالي طوال العصر الأموي اضطهاداً عنصرياً جعلهم في حالة يأس شديد^(١) ، كان من اليسير أن نترك لماذا انتشرت العقيدة الشيعية بينهم انتشاراً واسعاً ، إذ أنهم كانوا ينظرون إليها على أنها مشرق الأمل الذي سيبدد من حولهم ظلمات هذا اليأس الشديد .

• • •

وإلى جانب « التشيع » ، وهو المذهب الأساسي في حياة الكوفة العقلية ، عرفت الكوفة مذهباً آخر ، نشأ في أول أمره أيضاً نشأة سياسية ، ثم أخذ يتطور ليصبح مذهباً دينياً ، ولكن دون أن يتخلص من الآثار السياسية ، وهو « الإرجاء » .

ومما يؤسف له أشد الأسف — كما يقول كريم — أنه ليس لدينا سوى أقل قدر من المعلومات الدقيقة عن طائفة « المرجئة »^(٢) . ولكننا — مع ذلك — نستطيع أن نلاحظ أن مقدمات الإرجاء ظهرت — كما ظهرت مقدمات التشيع — منذ وقت مبكر من حياة المجتمع الإسلامي ، وبالذات في أثناء تلك الفتنة الكبرى التي هزت أرجاء هذا المجتمع ، وكان لها أعمق الآثار والنتائج في حياته ، بل في حياة الإسلام نفسه ، وهي فتنة عثمان . ففي هذه الأثناء « اختلف العلماء في قتال الفتنة ، فقالت طائفة : لا يقاتل في فتن المسلمين ، وإن دخلوا عليه بيته وطلبوا قتله فلا يجوز له المدافعة عن نفسه لأن الطالب متأول ، وهذا مذهب أبي بكر الصديق رضي الله عنه وغيره . وقال ابن عمر وعمران بن الحصين ، رضي الله عنهم ، وغيرهما : لا يدخل

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٦٩ .

(٢) الحضارة الإسلامية / ٦٦ .

فيها ، لكن إن قصدَ دَفَعَ عن نفسه . فهذان المذهبان متفقان على ترك الدخول في جميع فتن الإسلام . وقال معظم الصحابة والتابعين وعامة علماء الإسلام : يجب نصر الحق في الفتن والقيام معه بمقاتلة الباغين (١) . ويعتمد أصحاب المذهبين الأولين على طائفة من الأحاديث الصحيحة كالذى رواه أبو هريرة من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ستكون فتن ، القاعد فيها خير من القائم ، والقائم فيها خير من الماشي ، والماشي فيها خير من الساعي ، من تشرف لها تستشرفه ، ومن وجد فيها ملجأ فليعذ به (٢) » . وكالذى رواه أبو بكر من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إنها ستكون فتن ، ألا ثم تكون فتنة ، القاعد فيها خير من الماشي فيها ، والماشي فيها خير من الساعي إليها ، ألا فإذا نزلت أو وقعت فمن كان له إبل فليلحق بإبله ، ومن كانت له غنم فليلحق بغنمه ، ومن كانت له أرض فليلحق بأرضه ، قال : فقال رجل : يا رسول الله ، أرأيت من لم يكن له إبل ولا غنم ولا أرض ؟ قال : يعمد إلى سيفه فيدق على حده بحجر ، ثم لينج إذا استطاع النجاء . اللهم هل بلغت . اللهم هل بلغت . قال : فقال رجل : يا رسول الله ، أرأيت إن أكرهت حتى ينطلق بي إلى أحد الصفين أو إحدى الفئتين فضررتني رجل بسيفه أويجىء سهم فيقتلني ؟ قال : يوء بإثمه وإثمك ، ويكون من أصحاب النار (٣) . أما أصحاب المذهب الأخير فيعتمدون على قوله تعالى « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تنوء إلى أمر الله » (٤) . ويتأولون الأحاديث على من لم يظهر له الحق ، أو على طائفتين ظالمتين لا تأويل لواحدة منهما (٥) .

في ضوء هذا الاختلاف نستطيع أن نتلمس المقدمات الأولى لمذهب

(١) النووى على مسلم ١٠/١٨ (كتاب الفتن وأشراف الساعة) .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووى ٨/١٨ .

(٣) المصدر السابق ١٨/٩ ، ١٠ .

(٤) سورة الحجرات : الآية ٩ .

(٥) انظر النووى على مسلم ١٠/١٨ .

الإرجاء ، فقد وجد بعض الصحابة في أيام فتن على ومعاوية أن القضايا
مشتبهة ، فتحيروا فيها ، واعتزلوا الطائفتين ، ولم يقاتلوا ، ولم يتيقنوا
الصواب (١) . وفي صحيح مسلم عن الأحنف بن قيس أنه قال : « خرجت
وأنا أريد هذا الرجل ، فلقيني أبو بكر ، فقال : أين تريد يا أحنف ؟
قال : قلت : أريد نصر ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم (يعنى
علياً) قال : فقال لي : يا أحنف ارجع فلاني سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول : إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار ،
قال : فقلت أو قيل : يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال : إنه
قد أراد قتل صاحبه » (٢) .

هذه الطائفة من الصحابة الذين رأوا أن قضايا الفتن مشتبهة ، فاعتزلوا
علياً ومعاوية ، ولم يقاتلوا مع أحد منهما ، بل وقفوا يحذرون الناس من
الوقوع في هذه الفتن بما يروون من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم ،
هم - ولاشك - واضعو الأسس الأولى التي قام عليها مذهب الإرجاء .
ومعنى هذا بوضوح أن مبادئ المرجئة ظهرت مع فتنة عثمان ، عندما
أخذ المسلمون يختلفون حوله وحول علي وحول معاوية : أيهم على حق وأيهم
جانب الحق ؟

ومن المعروف أن هذه الفتنة هي التي أظهرت الأحزاب السياسية
التي عرفها العصر الأموي ، فقد ظهر الحزب الشيعي بمعناه الحزبي الدقيق
- كما رأينا منذ قليل - منذ أخذ ابن سبأ ييئس مبادئه الغالية في علي في المجتمع
الإسلامي ، ثم ظهر حزب الخوارج إثر حادثة التحكيم ، وظهر الحزب
الأموي في أثناء ذلك . ومضت هذه الأحزاب تتناحر بالسيف تارة وباللسان

(١) انظر المصدر السابق / ١١ ، وانظر موقف أبي موسى الأشعري من علي في أول
الأمر ، وما كان يدعو الناس اليه من اجتناب الفتنة والبعد عنها في الطبري ٢١٣٩/٦/١ ،
٣١٤٣ ، ٣١٤٥ - ٣١٤٩ .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ١٨/١٠ ، ١١ .

تارة أخرى ، وكل منها يرى أنه على حق وأن من سواه على الباطل ، بل مضى كل حزب يكفر الآخرين ، فالشيعة - أو بعض الشيعة - يكفرون أبا بكر وعمر وعثمان ومعاوية ، والخوارج يكفرون علياً وعثمان ومعاوية والقائلين بالتحكيم ، والأمويون يرون أن كلا الفريقين خارج على الجماعة ، شاق لعصاها ، ثائر بها ، يجب على الدولة أن تقاتله حتى ينفى إلى أمر الله .

في هذا الجو السياسي المضطرب المتخاصم ظهرت المرجئة كما تظهر حماسة السلام مذهباً سياسياً مسالماً يحمل غصن الزيتون ، يلوح به للجميع ، ويعلن لهم أن الشيعة والخوارج والأمويين مؤمنون وليسوا كفاراً ، وبعضهم مخطيء وبعضهم مصيب ، ولكننا لا نستطيع أن نعين أيهم المخطيء وأيهم المصيب ، لأن الأمور مشتبهة ، فلنترك أمرهم جميعاً إلى الله الذي يعلم السر وأخفى ، ولنرجىء حكمنا عليهم ، فسيحكم الله بينهم في يوم تشخص فيه الأبصار .

ومن الواضح أن قيام الدولة الأموية كان عاملاً قوياً على استقرار مذهب المرجئة ، فقد كانت الظروف السياسية التي قامت فيها هذه الدولة ظروفًا مضطربة ، وكان الصراع السياسي بين الأحزاب على أشده ، وكان أفراد الشعب العاديون الذين كانوا يعيشون على هامش هذا الصراع السياسي في حالة من الحيرة والاضطراب ، فلم تكد تلوح لهم بوادر الأمل والاطمئنان التي بعثها في نفوسهم مذهب الإرجاء حتى سارعوا إلى اعتناقه ، إذ وجدوا فيه وسيلة للعيش في سلام واطمئنان مع الحكومة « الدكتاتورية » القائمة التي كانت تعامل الخارجين عليها معاملة قاسية شديدة ، وهي وسيلة مأمونة العواقب من ناحية ، ومريحة للضحايا من ناحية أخرى حيث يشعر المتمسكون بها براحة التوكل على الله وتسليم الأمر له .

وفي رأي خودابخش أن أصل المرجئة يرجع إلى ما كان من ضرورة استنباط وسيلة للعيش في وفاق مع الحكم الأموي (١) . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى وجد الأمويون في هذا المذهب ضالتهم المنشودة التي كانوا

(١) انظر مقدمته لكريم : الحضارة الإسلامية / ١٩ .

يتمنون أن يعثروا عليها وسط الاتجاهات والمذاهب المتعددة المعادية لهم، علّها تخفف - ولو قليلاً - من شحنة السخط والحقد التي تمتلئ بها نفوس كثير من الشعب ضدهم ، و واضح - كما يقول الدكتور شوقي ضيف - أن أفكار المرجئة تخدم البيت الأموي الذي كان في رأى الشيعة وكثير من الأتقياء منحرفاً عن الحادة الدينية ، وينبغي أن يغيره المسلمون ويضعوا مكانه البيت العلوي . والمرجئة لم يكونوا يوافقونهم على هذا الرأى ، لأنهم لا يريدون المفاضلة بين المسلمين ولا الحكم على أحد بتقوى وغير تقوى ، فالمسلم يكتفى أن يكون مسلماً ، وليس من شأن أحد أن يحكم على عمله (١) .

ومعنى هذا أن حزب المرجئة نشأ نشأة سياسية ، فهو حزب سياسى لا يريد أن يغمس يده في الفتن ، ولا يريق دماء حزب ، ولا يحكم بتخطة فريق وتصويب آخر (٢) .

ولكن هذا الحزب أخذ يتطور إلى مذهب دينى ، كما تطورت العقيدة الشيعية من فكرة سياسية إلى مذهب دينى . وكان أساس هذا التطور المناقشة حول مسألة دينية دقيقة ، هي مسألة « الإيمان » ، وهى مسألة تتصل اتصالاً وثيقاً بمبادئهم السياسية ، فماداموا لا يكفرون أحداً من المسلمين ، وإنما يحكمون عليهم جميعاً بأنهم مؤمنون ، فمن الطبيعى أن يكون أساس بحثهم هو تحديد معنى « الإيمان » . فقالت طائفة منهم إن الإيمان مصدره القلب ، ولا عبرة بالمظهر ، فيكتفى أن يكون الإنسان مؤمناً في قلبه بأن الله واحد ، وأن محمداً رسول الله ، وأن ما جاء به هو الحق ، ليكون مؤمناً كامل الإيمان صحيح العقيدة ، وليس الإقرار باللسان ، ولا الأعمال من صلاة وصوم ونحوهما جزءاً من الإيمان (٣) . وقالت طائفة أخرى إن الإيمان مصدره القلب حقاً ، ولكن يجب أن يصاحب هذا الإيمان القلبى إقرار باللسان ،

(١) التطور والتجديد في الشعر الأموى / ٥٠ .

(٢) أحمد أمين : فجر الإسلام ١/ ٣٤٢ .

(٣) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣/ ٣١٦ ، والشهرستاني : الملل والنحل ١/ ٢٦٠ ،

فالإيمان ركنان : تصديق بالقلب ، وإقرار باللسان ، فالتصديق بالقلب وحده لا يكفي ، والإقرار باللسان وحده لا يكفي ، بل لابد منهما معاً ليكون المرء مؤمناً كامل الإيمان صحيح العقيدة ، لأن من صدّق بقلبه ، وأعلن التكذيب بلسانه لا يسمى مؤمناً (١) . ومعنى هذا أن المرجئة جميعاً يتفقون على أن العمل ليس ركناً من أركان الإيمان . والنتيجة المفهومة من هذا أن أولئك المسلمين الذين يخالفون الشريعة من الناحية العملية لا يصح أن نحكم عليهم بالكفر ، وإنما هم مؤمنون ماداموا يؤمنون بقلوبهم وألستهم (٢) ومن هنا خالف المرجئة الخوارج والمعتزلة في موقفهم من مرتكب الكبيرة ، فبينما يقول الخوارج إن مرتكب الكبيرة كافر ، ويقول المعتزلة إنه ليس كافراً ولا مؤمناً ، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين ، يقول المرجئة إن مرتكب الكبيرة مؤمن ، لأنه مصدق بقلبه ، فاسق لارتكابه الكبيرة ، بل منهم من يقول : إنه لا يصح أن يسمى فاسقاً بإطلاق ، بل يقال : فاسق في كذا (٣) . ومن الواضح أن هذا الاختلاف بين الفرق الثلاث إنما كان نتيجة لاختلافهم في تحديد معنى الإيمان ، فالخوارج والمعتزلة يشترطون في الإيمان الأركان الثلاثة : التصديق بالقلب ، والإقرار باللسان ، وتأكيد ذلك بعمل الطاعات واجتناب المعاصي (٤) ، أو كما يقول ابن حزم فيما يحكيه عن المعتزلة : « الإيمان هو المعرفة بالقلب بالدين ، والإقرار به باللسان ، والعمل بالحوارج (٥) » .

وتفرعت عن هذه المسألة الأساسية مسائل أخرى خالف فيها المرجئة الفرق الإسلامية الأخرى ، وبخاصة الخوارج والمعتزلة ، كمسألة تخليد مرتكب

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣/٣١٧ ، والشهرستاني : الملل والنحل ١/٢٦٣ ،

(٢) انظر جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام / ٧٥ .

(٣) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣/٣١٨ ، والأشعري : مقالات الإسلاميين .

١/٢٠٤ ، ٢٠٥ ، والشهرستاني : الملل والنحل ١/٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ .

(٤) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣/٣١٧ ، ٣١٨ .

(٥) الفصل ٣/١٨٨ .

الكبيرة في النار ، ومسألة درجات الإيمان وهل يزيد وينقص أو لا يزيد ولا ينقص ، ومسألة الوعد والوعيد وهل يتخلفان أو لا يتخلفان ، وغير ذلك من المسائل التي أفاضت كتب الفرق والعقائد في عرضها ومناقشتها ، كما شغلت أذهان الباحثين من الشرقيين والمستشرقين (١) .

وبين أيدينا قصيدة ذات أهمية كبيرة يعبر فيها شاعر المرجئة الكبير « ثابت قُطْنَة » عن مبادئهم الأساسية من الناحية السياسية ومن الناحية الدينية أيضاً (٢) ، وهي — كما يذكر كريم (٣) — وثيقة مذهبية تتفق محتوياتها اتفاقاً تاماً مع ما عرف من هذه المبادئ عند الكتاب المتأخرين .

وكما هو الشأن في كل الفرق الإسلامية تشعبت المرجئة إلى فرق متعددة ، تختلف فيما بينها اختلافاً يتسع مداه أحياناً ، ويضيق أحياناً أخرى ، وإن تكن كلها متفقة على رؤوس المسائل الكبرى التي تجمع بينها وتميزها من سائر الفرق الأخرى (٤) .

ويميل كريم إلى القول بأن هناك صلة بين مبادئ المرجئة وبين تعاليم الكنيسة الشرقية ، ويرى أن هذا واضح بالذات في فكرة عدم التخليد في النار إذ أن آباء الكنيسة الشرقية يقولون بهذا مخالفين الكنيسة الغربية ، كما يرى أن إيمان المرجئة الهادي الذي يغلب عليه الانشراح وتعزية النفس « يتفق كل الاتفاق مع تعاليم يوحنا الدمشقي الذي كان وقت ظهور هذه الطائفة يشتغل بالأبحاث الدينية ويتمتع بشهرة كبيرة في عاصمة الخلفاء الأمويين » تم يؤكد في النهاية أن آراء المرجئة ترجع في أصلها وشكلها إلى فلسفة الكنيسة

(١) انظر الأشعري : مقالات الإسلاميين ١/١٩٧ - ٢١٥ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق / ١٩٠ - ١٩٥ ، والشهرستاني : الملل والنحل ١/٢٥٧ - ٢٧٦ . وانظر أيضاً أحمد أمين : ضحى الإسلام الجزء الثالث ، وجولد تسهر : العقيدة والشريعة في الإسلام .

(٢) انظرها في الأغاني ١٣/٥٢ (بولاق) .

(٣) الحضارة الإسلامية / ٦٨ .

(٤) انظر الأشعري : مقالات الإسلاميين ١/١٩٧ - ٢٠٥ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق / ١٩٠ - ١٩٥ ، والشهرستاني : الملل والنحل ١/٢٥٨ - ٢٧٦ .

الإغريقية الدينية » ولكنه يقول بعد ذلك إنه لا يستطيع استعراض هذا الموضوع استعراضاً تاماً لأن كتابات المرجئة — ما عدا القليل من التفصّل — ضاعت كلها تقريباً ، وضاعت معها المادة اللازمة لعمل موازنة كاملة دقيقة بين تعاليمهم وتعاليم الآباء الأغريق (١) .

ونحن لا نرفض القول بأن تعاليم المرجئة قد تكون متأثرة بتعاليم الكنيسة الشرقية ، ولكن لا إلى هذا الحد الذي يرجع بها في أصلها وشكلها إلى فلسفة هذه الكنيسة . وقد رأينا أن فكرة الإرجاء نشأت نشأة إسلامية خالصة ، وأنها استمدت مبادئها الأولى من الحديث النبوي ، وأن هذه المبادئ الأولى هي التي تطورت بعد ذلك إلى أن أصبحت مذهباً يسيطر عليه روح التسامح والتساهل والرأى عندى أن الإرجاء كالزهد (٢) ليس مسيحياً النشأة والتزعة ، وإنما نشأ نشأة إسلامية ، واتجه اتجاهاً إسلامياً ، وليس في هذا ما يمتنع من أنه تأثر بالمسيحية ، وأخذ عنها بعض اتجاهاتها ، ولكنه صبغها صبغة إسلامية واضحة متميزة .

وحين نمضي إلى الكوفة لتبين إلى أي مدى انتشر مذهب الإرجاء فيها نلاحظ بوضوح أن هذا المذهب قد عرفته الكوفة على صورة واسعة ، ولكنها — بطبيعة الحال — لم تصل إلى تلك الدرجة التي كان عليها المذهب الشيعي . والسبب في هذا واضح ، وهو يرجع إلى ما قلناه من قبل من أن الكوفة كانت مهد الشيعة وموطن الثورة ضد الأمويين ، فمن الطبيعي أن تكون الأغلبية فيها شيعية ، بل شيعية متطرفة ، ومن الطبيعي أيضاً أن تكون الأغلبية فيها ميالة إلى الثورة ضد الأمويين ، والخروج عليهم . ومع ذلك فإننا نلاحظ — كما سنعرض لذلك بعد قليل — أن هذه الفكرة نفسها هي التي نشرت الإرجاء في الكوفة .

(١) انظر الحضارة الإسلامية / ٦٥ - ٧٠ .

(٢) انظر ما قلناه في هذا الموضوع في فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢٠٠ .

وإن المتتبع لكتاب كطبقات ابن سعد في القسم الذي أفردده للكوفيين يستطيع أن يلمس في وضوح أن نزعة الإرجاء انتشرت في الكوفة انتشاراً واسعاً (١) . وليس من شك في أن هؤلاء الكوفيين الذين ذكر ابن سعد أنهم من المرجئة أو الذين أورد في أخبارهم إشارات إلى هذا المذهب ، ليسوا كل من عرفتهم الكوفة من المرجئة ، وإنما الواضح أن الكوفة عرفت غير هؤلاء كثيرين (٢) . وابن سعد لا يترجم لكل كوفي على الإطلاق ، وإنما يترجم للمشهورين ، وأيضاً ربما أغفل في تراجم بعض من ترجم لهم الإشارة أو النص على أنهم كانوا من المرجئة ، إما لأنه يشك في هذا ، وإما لأنه يرى أن بعض الجوانب الأخرى في أصحاب هذه التراجم أهم من هذا الجانب ، وإما لأن رواته الذين ينقل عنهم لم يعرضوا لهذا الجانب فيما نقله عنهم (٣)

والظاهر أن نزعة الإرجاء اشتدت في الكوفة في أواسط أيام الدولة الأموية ، وبالذات في تلك الفترة التي اشتد فيها الصراع بين الكوفيين والأمويين ، وهي الفترة التي تبدأ من مصرع الحسين ، وتمتد إلى خلافة عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموي العادل الذي حاول أن يعيد إلى الدولة السلام الداخلي بما كان يحاوله من إعادة الخلافة إلى سبيلها الأولى التي كانت عليها أيام جده عمر بن الخطاب ، وبما كان يحاوله من لم الشمل ، ورأب

(١) انظر الجزء السادس/ ١٣٢ - ١٣٣ ، ١٣٥ ، ١٧٣ ، ١٩١ - ١٩٢ ، ٢١٤ ، ٢١٨ ، ٢٣٢ ، ٢٣٦ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ - ٢٥٤ ، ٢٦٣ ، ٢٧٣ - ٢٧٤ .

(٢) لدينا دليل بسيط على هذا ، فقد ذكر من بين مرجئة الكوفة الذين ذهبوا إلى عمر بن عبد العزيز لينظروا في الإرجاء « عمر بن حمزة » (ص ٢١٨) ولكنه لم يترجم له .
(٣) المثال على هذا ترجمته لأبي حنيفة (ص ٢٥٦) ، فعل الرغم من القول بإرجائه (انظر الشهرستاني : الملل والنحل ١/ ٢٦٧) لم يشر إلى هذا على الإطلاق ولو على التشكيك ، وكذلك ترجمته لإبراهيم التيمي (١٩٩ ، ٢٠٠) وهو معروف بالإرجاء (انظر ابن رسته : الأخلاق النفيسة / ٢٢٠) لم يشر إلى هذا الجانب فيه لأنه شغل عنه بجوانب أخرى ، وكذلك في ترجمته لمرو بن مرة (٢٢٠) لم يشر إلى إرجائه مع أنه من المرجئة (انظر ابن رسته / ٢٢٠ ، والشهرستاني ١/ ٢٧٦) ، وكذلك الشأن مع محمد بن السائب الكلبي (ابن سعد / ٢٤٩ ، ٤٥٠ ، وابن رسته / ٢٢٠) ومع يحيى بن زكريا بن أبي زائدة (ابن سعد / ٢٧٤ ، وابن رسته / ٢٢٠) .

الصدع ، وتوحيد الصفوف (١) . ومن الطبيعي أن تشتد نزعة الإرجاء في هذه الفترة لأنها فترة اضطراب سياسى ، وقلق نفسى ، وأخذ الناس بالشبهة والظن ، أو - بتعبير آخر - لأنها أيام فتن « القاعد فيها خير من القائم ، والقائم فيها خير من الماشى ، والماشى فيها خير من الساعى » كما تنبأ بها النبى صلى الله عليه وسلم في تعبيره هذا الرائع البليغ ، وهى تلك الفتن التى حذر عليه السلام الناس من الخوض فيها . ونحن نميل إلى تحديد بداية هذه الفترة بمصرع الحسين ، لأن هذه الحادثة - كما أشرنا إلى ذلك في حديثنا عن الحياة السياسية (٢) - هى التى رجّت المجتمع الإسلامى ، وبالذات المجتمع الكوفى ، رجة عنيفة ، وهى التى كانت بداية أيام الفتن والمحن فى هذا المجتمع ، كما أنها كانت بداية حالة القلق النفسى التى سيطرت على نفوس الكوفيين حتى انتهت بهم إلى ما يشبه اليأس من نجاح محاولاتهم لوضع حد للحكم الأموى . أما الفترة التى سبقت مصرع الحسين ، والتى بدأت بفتنة عثمان ، فعلى الرغم من أنها كانت فترة فتن ومحن أيضاً، فإن النفوس فيها لم تكن قد وصلت إلى تلك الحالة من القلق النفسى الذى ينتهى بصاحبه إلى اليأس ، كما أن الدولة الأموية كانت لا تزال فى أول أيامها ، ولم يكن أهل الكوفة قد فقدوا الأمل فى زوالها ، بل كانوا يظنون أنها ستنتهى بانتهاء خلافة معاوية .

ومن المعروف أن الأمور فى الكوفة ازدادت سوءاً وشدة فى أعقاب مصرع الحسين ، وانتشرت الثورات فيها بشكل قوى ، وأشد ثورات الكوفة وأوسعها نطاقاً هى التى ثارت فى هذه الفترة . وأدركت الخلافة الأموية أن الأمر لابد مفلت من يدها إن لم تقابل هؤلاء المتمردين بمنتهى القسوة والعنف فسلطت عليهم أشد ولائها. عتواً وجبروتاً : عبيد الله بن زياد ،

(١) انظر فى سياسة عمر بن عبد العزيز هذه بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية

١٨٠/١ - ١٨٢ .

(٢) انظر : ص ٦٩ .

والحجاج بن يوسف ، وترتب على هذا أن الكوفة عاشت في ظلال حكم دكتاتوري رهيب ، يؤخذ البريء فيه بذنب المذنب ، ولا يأمن الإنسان إذا أصبح أن يمسي ، وإذا أمسى أن يصبح ، ورأت دماء أبنائها تفرق بين العمائم واللحي ، وأدركت في النهاية أن ما تقوم به ضد الحكم الأموي ميثوس منه . في مثل هذه الظروف من الاضطراب والقلق واليأس تجد آراء المرجئة آذاناً صاغية لها ، لأنها تكون بمثابة أطواق النجاة التي يتشبث بها الغرقى في الخضم المتلاطم . وهكذا كانت الظروف التي مرت بها الكوفة في هذه الفترة عاملاً قوياً على انتشار آراء المرجئة فيها ، واستقرارها في نفوس أهلها . حتى إذا ما جاءت خلافة عمر بن عبد العزيز ، واستقرت الأمور المضطربة نسبياً ، وهدأت النفوس الثائرة بعض الهدوء ، واطمأن الناس إلى رؤوسهم التي تحملها رقابهم ، كانت آراء المرجئة قد استقرت في نفوسهم ، وأخذت تتحول إلى مذهب عقلي له مبادئه وعقائده ، وله آراؤه الخاصة في المسائل الدينية التي تختلف حولها المذاهب الأخرى . ولهذا لا يكون من الغريب أن نسمع أن جماعة من أهل الكوفة ممن يدينون بمذهب الإرجاء يذهبون إلى الخليفة الجديد ، بعد أن ولي الخلافة ، فيكلمونه في مذهبهم ، وينظرونه ، ثم يزعمون أنه وافقهم ولم يخالفهم في شيء منه (١) .

والواقع أن آراء المرجئة كانت في هذا الوقت قد اصطبغت بصبغة مذهبية عقلية ، ووصلت من النضج إلى الدرجة التي تسمح لأصحابها أن يناقشوا فيها وينظروا ، ويدعوا أيضاً أنهم استطاعوا أن يقنعوا من ناقشوه ونظروه . وقد هيا لهذا النضج وهذه المذهبية وهذا الاتجاه إلى المناظرة والمناقشة أن أهل الكوفة — من قبل خلافة عمر بن عبد العزيز — كانوا يتناقشون ويتجادلون حول هذه الآراء التي يقول بها المرجئة (٢) ، فمنهم من كان

(١) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٢١٨/٦ .

(٢) في ابن سعد أن رجلاً كان يأتي إبراهيم النخعي ، فيتعلم منه ، فيسمع قوماً يذكرون أمر علي وعثمان ، فقال : أنا أعلم من هذا الرجل وأرى الناس مختلفين في أمر علي وعثمان ، فسأل إبراهيم النخعي عن ذلك ، فقال : ما أنا بسبق ولا مرجئ . (الطبقات الكبير ١٩٢/٦) .

يؤمن بها ، ويتحمس لها ، ويدافع عنها ، ويدعى أنها مذهب العصر ، ومنهم من كان ينكرها ، ويهاجمها ، ويحذر الناس منها ، ويدعى أنها بدعة من البدع الضالة المضلة . ولعل الشعبي وإبراهيم النخعي كانا أشهر من تصدى لعارضة الإرجاء في هذه الفترة ، فقد كان الشعبي (١) ينكره وينكر سائر المذاهب المحدثه ، وقد أثرت عنه هذه العبارة المشهورة التي تلخص رأيه في هذه المذاهب : « أَحِبَّ صَالِحَ الْمُؤْمِنِينَ وَصَالِحَ بَنِي هَاشِمٍ وَلَا تَكُنْ شِيعِيًّا ، وَأَرَجِ مَا لَمْ تَعْلَمْ وَلَا تَكُنْ مَرَجِيًّا ، وَاعْلَمْ أَنَّ الْحَسَنَةَ مِنَ اللَّهِ وَالسَّيِّئَةَ مِنْ نَفْسِكَ وَلَا تَكُنْ قَلْبِيًّا ، وَأَحِبَّ مَنْ رَأَيْتَهُ يَعْمَلُ بِالْخَيْرِ وَإِنْ كَانَ أَخْرَمَ سُنْدِيًّا (٢) » . وإذا كانت معارضة الشعبي للإرجاء على هذه الصورة الهادئة ، فقد كانت معارضة النخعي (٣) له على صورة شديدة عنيفة ، وتفيض أخباره بأحاديث هذه المعارضة القوية (٤) ، فقد كان يدعوهم « أَهْلَ هَذَا الرَّأْيِ الْمَحْدُثِ » وكان يقول : « الإرجاء بدعة » ، وكان يحذر أصحابه من الجلوس معهم ، كما كان يمنع من يتكلم في هذا المذهب من الجلوس معه ، وذلك لأنهم - كما كان يقول - « تَرَكُوا هَذَا الدِّينَ أَرْقَ مِنْ الثَّوبِ السَّابِرِيِّ » ، بل كان يقول : « لَأَنَا عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ مِنَ الْمَرْجِيَّةِ أَخَوْفٌ عَلَيْهِمْ مِنْ عَدُوِّهِمْ مِنَ الْأَزَارِقَةِ » . فهو يرى أن خطر المرجئة على الإسلام أشد من خطر الخوارج . وقد بلغ من إنكاره هذا المذهب ، وبغضه أصحابه أنه كان يقول : « وَاللَّهِ لَأَنَّهُمْ أَبْغَضُ إِلَيَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ » . وكما كان الشعبي ينكر التشيع والإرجاء جميعا كان النخعي ينكرهما أيضا ، وهو القائل حين سئل في اختلاف الناس حول علي وعثمان : « مَا أَنَا بِسَبِيٍّ وَلَا مَرَجِيٍّ (٥) » .

(١) توفي الشعبي بالكوفة سنة ١٠٥ ، أو ١٠٤ ، أو ١٠٣ وهو ابن سبع وسبعين سنة (انظر ابن سعد : المصدر السابق / ١٧٨) .

(٢) ابن سعد : المصدر السابق / ١٧٣ .

(٣) توفي إبراهيم النخعي سنة ٩٦ وهو ابن تسع وأربعين سنة ، أو ابن نيف وخمسين سنة (انظر ابن سعد : المصدر السابق / ١٩٩) .

(٤) انظر ابن سعد : المصدر السابق / ١٩١ ، ١٩٢ .

(٥) المصدر نفسه / ١٩٢ .

وربما كان من الأدلة على مدى اختلاف أهل الكوفة في هذا المذهب وتباين آرائهم فيه أنه في حين كان إبراهيم النخعي ينكره هذا الإنكار العنيف ، كان تلميذه حماد بن أبي سليمان ممن يؤمنون به (١) .

وتمضى الأيام ويزداد هذا المذهب انتشاراً بين سائر طبقات الكوفة سواء منهم الخاصة والعامة ، وسواء منهم العرب والموالي . فكما كان حماد ابن أبي سليمان — وهو أحد كبار الفقهاء — ممن يؤمنون به ، كان بين قضاة الكوفة من يؤمن به كمحارب بن دثار الذي توفي في خلافة هشام (٢) ، ويحيى بن زكرياء بن أبي زائدة الذي توفي في خلافة هارون (٣) . وكذلك كان بين زهادها من يؤمن به كمسعر بن كدام الذي توفي في خلافة المنصور (٤) ، وأبي بكر النهشلي (٥) . وكذلك كان بين القصاص فيها من يؤمن به كعمر بن ذر الهمداني الذي توفي في خلافة المنصور (٦) . وكذلك كان بين أصحاب التاريخ والرواية من يؤمن به كمحمد بن السائب الكلبي الذي توفي في خلافة المنصور (٧) . وكما انتشر هذا المذهب بين العرب انتشر بين الموالى ، فقد كان عمرو بن قيس الماصر مولى كندة يتكلم في الإرجاء (٨) ، وكان أبو معاوية الضير الذي توفي في أواخر القرن الثاني مولى لبني عمرو ابن سعد بن زيد مناة بن تميم ، وكان مرجئاً (٩) .

والواضح من هذا أن مذهب الإرجاء كان منتشرأ في الكوفة في العصر العباسي ، على الأقل إلى أواخر القرن الثاني ، وإذن ليس صحيحاً ما يذكره

(١) انظر المصدر نفسه / ٢٣٢ ، وابن رسته : الأعلام النفيسة / ٢٢٠ والشهرستاني : الملل والنحل / ١ / ٢٧٦ .

(٢) ابن سعد / ٢١٤ ، والشهرستاني / ٢٧٦ .

(٣) ابن سعد / ٢٧٤ ، وابن رسته / ٢٢٠ .

(٤) ابن سعد / ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، وابن رسته / ٢٢٠ .

(٥) ابن سعد / ٢٦٣ .

(٦) ابن سعد / ٢٥٢ ، والشهرستاني / ٢٧٦ .

(٧) ابن سعد / ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، وابن رسته / ٢٢٠ .

(٨) ابن سعد / ٢٣٦ .

(٩) ابن سعد / ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، وابن رسته / ٢٢٠ .

خود انخس من أن هذا المذهب قد انقرض بسقوط الدولة الأموية^(١) ،
ولما يذكره الدكتور أحمد أمين من أن هذه الفرقة تدخلت بعد العصر الأموي
في الفرق الأخرى ، وذابت فيها ، ولم يعد لها وجود مستقل محسوس^(٢)
والواقع أن استمرار شأن المرجئة في أوائل العصر العباسي ليس من الأشياء
الغريبة المنكرة ، فإن الظروف والعوامل التي أوجدت هذا المذهب في العصر
الأموي لم تتغير كثيراً بعد قيام الدولة العباسية ، وقد رأينا في حديثنا عن الحياة
السياسية أن الكوفة في صدر الدولة العباسية كانت تعاني اضطراباً سياسياً
وقلقاً نفسياً كما كان الشأن في العصر الأموي ، وأن العباسيين فرضوا
عليها حكماً دكتاتورياً ورقابة عسكرية صارمة ، وهذا كله من شأنه
أن يعمل على أن يظل مذهب الإرجاء منتشراً فيها . وقد يؤيد هذا ما يذكره
بعض القدماء ويتابعهم فيه بعض المحدثين من أن أبا حنيفة وصاحبيه أبا يوسف
ومحمد بن الحسن كانوا ممن يقولون بالإرجاء ، وأن مدرسة أبي حنيفة الدينية
تقوم على أساس تعاليم المرجئة^(٣) . وإذا صح هذا^(٤) كان دليلاً قوياً
على أن مذهب المرجئة ظل متمتعاً بنفوذه المذهبي حتى أوائل العصر العباسي ،
وإذا لم يصح فإنه على كل حال دليل على أن من القدماء من لم يكن ينكر
استمرار هذا المذهب بعد قيام الدولة العباسية .

(١) انظر مقدمته لكريم : الحضارة الإسلامية / ١٩ .

(٢) فجر الإسلام / ١ / ٣٤٥ .

(٣) انظر الأشعري : مقالات الإسلاميين ١ / ٢٠٢ - ٢٠٤ ، والشهرستاني : الملل
والنحل ١ / ٢٧٦ ، وابن رسته : الأعلام النفيسة / ٢٢٠ ، وانظر أيضاً كريم : الحضارة
الإسلامية / ٦٩ .

(٤) انظر مناقشة هذه الفكرة في الشهرستاني : الملل والنحل ١ / ٢٦٤ - ٢٦٥ ،
أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣ / ٣٢٠ - ٣٢٢ .

شخصية الكوفة العقلية :

في ضوء ما قدمناه من حديث عن الجوانب المختلفة للحياة العقلية في الكوفة ما الحكم الذي نستطيع أن نصدره على شخصيتها العقلية ، ونستطيع به أن نلخص هذه الجوانب المتعددة في فكرة واحدة ؟

من الواضح أننا لا نستطيع أن نصدر هذا الحكم إلا بعد أن نستعرض الجوانب المختلفة لهذه الشخصية ، أو- إذا استعرنا اصطلاح رجال القانون - « حيثيات هذا الحكم » .

أول هذه الجوانب هو أن الكوفة كانت المدينة التي اهتمت بحفظ القرآن الكريم وقراءته كما تلقاه عن النبي أصحابه ، بل كانت أكثر الأمصار الإسلامية اهتماماً بهذا الجانب من جوانب الثقافة الإسلامية ، وأشدّها شغلاً به . وقد ترتب على ذلك أن قل اهتمام الكوفة برواية الحديث ، وكان هذا في بادئ الأمر استجابة لنصح الخليفة عمر لهم بأن يقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى لا يختلط عليهم الأمر فيضيفوا أشياء من الحديث إلى القرآن . وكأنما كان عمر يضع بهذه الوصية أساس فكرة التخصص في الدراسة التي تدعو إليها المناهج العلمية الحديثة ، وكأنه كان يريد أن تخصص الكوفة في القرآن وتخصص المدينة - مدينة الرسول عليه السلام - في الحديث . وترتب على هذا أن ظهرت في الكوفة مدرسة الرأي في التشريع الإسلامي ، وهي التي تقابل مدرسة الحديث التي ظهرت - بطبيعة الحال - في المدينة . وكان يكفي أن يظهر أبو حنيفة - أحد الأئمة الأربعة الكبار في الفقه الإسلامي - في الكوفة لتصبح مركزاً من مراكز الفقه الإسلامي . وقد أسدت الكوفة - من هذه الناحية - للتشريع الإسلامي خدمات جليلة ، فقد كان قيامها في بيئة أجنبية متحضرة تندفع فيها تيارات لم تعرفها البيئة

العربية التي ظهر فيها الإسلام من الأسباب التي وسعت من دائرة الأبحاث
الفقهية بحيث تواجه ظروف الحياة الاجتماعية المحددة التي لم يواجهها الإسلام
في موطنه الأول .

وإذن فالجانب الأول من جوانب شخصية الكوفة العقلية هو أنها مدينة
القرآن والتشريع .

والجانب الثاني من جوانب هذه الشخصية هو أن الكوفة كانت المدينة
التي حفظت التراث العربي اللغوي والفني . فقد وقفت الكوفة — مصر
الأرستقراطية البدوية — تجمع هذا التراث الضخم من مصادره المختلفة ، تارة
من البادية العربية نفسها ، وتارة من القبائل العربية التي نزلت بها ، وتارة من
أفواه الأعراب الذين كانوا يفدون عليها ، وتارة من أفواه الرواة في البصرة .
ثم مضت تنظمه بطريقتها الخاصة محتفظة فيه بكل خصائصه الأصلية ، دون
أن تُدخل فيه عناصر أجنبية ، أو تخضعه لقوانين المنطق والفلسفة الغربية
على طبيعته . فلم تخضع اللغة لذلك التنظيم الأجنبي الذي أخضعها له التحليل
في معجمه ، ولم تفلسف النحو وتخضعه لمقاييس العقل والمنطق وترفض منه
ما لم يتفق مع هذه المقاييس كما فعلت البصرة ، وإنما أخذت المادة اللغوية التي
تلقتها عن العرب ، ومضت تضع لها القواعد دون أن ترفض شيئاً منها ،
أو تعد شيئاً منها شاذاً لا يقاس عليه ، بل وضعت لكل شيء قاعدة ،
دون أن تبالي بتعدد القواعد أو عدم خضوعها لمقاييس العقل والمنطق والفلسفة .
وهي بهذا كانت حريصة على أن تتمثل في نحوها اللغة العربية كما وصلت إليها
بلهجات قبائلها المختلفة وأساليبها المتعددة . ثم كان اهتمامها الأكبر برواية
أخبار العرب وأشعارهم ، لأنها هي التي تمثل التراث الفني للعرب الذي طالما
اعتزوا به ، وحرصوا عليه ، وجعلوه مادة من مواد فخرهم . وقد قلنا
إن هذه الاتجاهات الأساسية لحياة الكوفة اللغوية إنما كان مضلها الاسمى
أن العقلية الكوفية كانت عقلية محافظة ، بسبب سيطرة الأرستقراطية البدوية
عليها ، وما كانت تتمسك به من تراث عربي ضخم ، ومن تقاليد بدوية
موروثة .

وإذن فالجانب الثاني من جوانب شخصية الكوفة العقلية هو أنها مدينة اللغة والشعر .

والجانب الثالث من جوانب هذه الشخصية هو أن الكوفة كانت المدينة التي نقلت الصراع السياسى من صورته الحزبية إلى صورة عقلية ، أو — بتعبير آخر — من صورته العملية إلى صورة نظرية . وقد رأينا أن الكوفة ظهر بها مذهبان أساسيان : التشيع والإرجاء ، وهما — فى حقيقة أمرهما — ليسا إلا فراراً من الحياة الواقعية بما فيها من عمل إيجابى إلى حياة خيالية تسيطر عليها النزعة النظرية والاتجاه السلبي . وقد اتضح لنا أن فرق الشيعة نشأت نشأة سياسية ، ثم أخذت تتحول إلى مذاهب دينية عقلية ، وأن مذهب المرجئة نشأ أيضاً نشأة سياسية ، ثم أخذ يتحول إلى مذهب دينى عقلى . ومعنى هذا بوضوح أن هذين المذهبين أخذوا يبتعدان عن الحياة العملية ، واكتفيا فى مواجهة الواقع بالنظريات والأوهام . وقد رأينا أنه فى كل مرة اشتبك الشيعة فى صراع سياسى عملى مع خصومهم كانت النتيجة دائماً ظهور فرقة من فرقهم تنقل هذا الصراع من دائرته العملية التى كان مفروضاً أن يستمر فيها إلى دائرة نظرية تسيطر عليها النظريات والأوهام . وفيما عدا الشيعة الزيدية التى رأينا أنها كانت الفرقة العملية الإيجابية الوحيدة من بين فرق الشيعة ، أقامت سائر فرق الشيعة مذاهبها على أساس من النظريات والأوهام . وقد رأينا كيف اعتمدت العقائد الشيعية على القول بألوهية على وأبنائه وعصمة الأئمة ، والعلم الإلهى ، والمهدى المنتظر ، والإمام الخفى ، والأئمة المستورين ، والرجعة ، والتقية ، والوصية ، وهى كلها انحراف عن مواجهة الحياة الواقعية العاملة إلى حياة نظرية تسيطر عليها السلبية والأوهام ، وليس لها من نتيجة إلا انصراف أتباعها عن الكفاح العملى ، وبث الأمل الخداع والوهم الكاذب فى نفوسهم ، ودفعهم دفعاً إلى السلبية التى لا تنتج شيئاً . وبدلاً من أن يعتقدوا بأن عليهم واجب العمل لإعادة الخلافة فى بيت على ، والانتقام ممن غصبوهم حقهم ، أمعنوا فى الخلاف حول أولاد على أيهم أحق بالخلافة ، كأنما أصبحت الخلافة شيئاً مضموناً لهم ، واكتفوا بانتظار ذلك المهدى الذى سيظهر فى آخر الزمان فينتقم لهم ممن ظلمهم ، ويعذب من اعتدى على أئمتهم .

وإذا كانت الزيدية هي الفرقة الوجيهة التي نأت بعقيدتها عن هذه السلبية والأوهام ، وآمنت بوجوب العمل الإيجابي ، وفرضت على الإمام أن يكون واقعياً عملياً يعمل في الحياة في نضال مكشوف ، فإنها قد لقيت من شيعة الكوفة معارضة انتهت بهم إلى رفض الإمامة العاملة التي يترجمها زيد بن علي ، والعودة إلى دائرة النظريات والأوهام .

وإذا كان التشيع قد انحرف هذا الانحراف من العملية إلى النظرية ، ومن الإيجابية إلى السلبية ، فإن الإرجاء كان في كلتا مرحلتيه السياسية والدينية فكرةً نظرية لا تشارك في الحياة العملية أية مشاركة إيجابية ، بل تدعو الناس إلى أن يقفوا فيها وقفة سلبية . وفي كلتا المرحلتين لم تستطع المرحلة أن تنظر إلى حياة الدنيا أو إلى الحياة الآخرة نظرة إيجابية تحكم على المخطيء بأنه مخطيء ، وعلى المصيب بأنه مصيب ، وإنما غرت من هذه الإيجابية الواقعية إلى سلبية نظرية : أما في الحياة الدنيا فكل المسلمين مؤمنون ، وعثمان وعلي ومعاوية والخوارج كلهم سواء ، ولا نستطيع أن نحدد من منهم المخطيء ومن منهم المصيب ، وأما في الآخرة فيكفي أن يكون المسلم مؤمناً إيماناً نظرياً بقلبه أو بقلبه ولسانه ليكون إيمانه صحيحاً كاملاً ، وأما الجانب العملي من العقيدة فإنه ليس ركناً من أركان الإيمان . وهكذا سيطرت على المرحلة في مرحلتها الأولى هذه السلبية التي تنظر إلى الأشياء المختلف حولها دون أن تبدى فيها رأياً ، وسيطرت عليها في مرحلتها الثانية هذه النزعة النظرية التي تنظر إلى عقائد الناس من الناحية النظرية دون أن تقيم للناحية العملية أي وزن .

وإذن فالجانب الثالث من جوانب شخصية الكوفة العقلية هو أنها مدينة نظرية ، لا تتجه إلى الناحية الإيجابية بقدر ما تتجه إلى الناحية السلبية ، ولا تنظر إلى الأشياء نظرة واقعية بقدر ما تنظر إليها نظرة واهمة .

وليس في هذا ما يتناقض مع ما قلناه في دراسة الحياة السياسية من أن الكوفة مدينة الثورة ووطن الثائرين ، وأن الثورات والفتن لم تهدأ فيها طوال الفترة التي ندرسها ، وذلك لأن كلا القولين يكمل الآخر ويتممه دون أن يتعارض معه أو يناقضه ، فالكوفة مدينة الثورة ، ولكن كل ثورة فيها تتحول في النهاية إلى فكرة نظرية . وقد يكون هذا التحول مفهوماً لو قد كتب لهذه الثورات

النجاح ، فإن الفكرة النظرية في هذه الحالة تكون بمثابة « فلسفة الثورة » ، أما وثوراتها كان يلزمها دائماً الإخفاق فإن تحولها إلى فكرة نظرية لا يمكن أن يكون إلا انحرافاً عن الاتجاه العملي الذي كان يجب أن تستمر فيه إلى اتجاه نظري ، أو هو انحراف عن الإيجابية إلى السلبية .

والجانب الرابع من جوانب شخصية الكوفة العقلية هو أنها « مدينة لا فلسفية » . وهي من هذه الناحية تخالف البصرة مخالفة جوهرية . فلم يعرف عن الكوفة أنها اهتمت بالأبحاث الفلسفية ، أو أقامت دراساتها - في مجموعها - على أسس منطقية ، وإنما كانت قليلة الاهتمام بالفلسفة ، قليلة الاعتماد على المنطق . ولا يرجع هذا - في حقيقة الأمر - إلى قلة الوسائل التي وضعت بين يدي الكوفة أو انعدامها ، فإن هذه الوسائل كانت موجودة منذ أول الأبر ، وقد رأينا أن الكوفة كانت وريثة الحيرة ، ورأينا مدى ازدهار الحياة العقلية في الحيرة قبل الإسلام بسبب التيارات الثقافية الفارسية والرومانية الإغريقية التي وصلت إليها . كما رأينا من قبل أن العناصر السريانية كانت منتشرة في الكوفة ، بل كانت أحد العناصر الاجتماعية الأساسية التي تألف منها المجتمع الكوفي ، ولاحظنا الصلة بين السريان والثقافة اليونانية ، وكان من الممكن أن تكون الكوفة لهذا مدينة فلسفية ، تعنى بالأبحاث الفلسفية والمنطقية ، وتتأثر بها في حياتها العلمية ، ولكن الواقع كان غير ذلك ، إذ ظلت الكوفة بعيدة عن هذه الدراسات والتأثر بها ، وذلك لأن شخصية الكوفة العقلية لم تكن شخصية فلسفية ، بسبب سيطرة الروح العربي عليها ، وغلبة التقاليد والمثل العربية على أهلها ، وبسبب حرصها على أن تظل « مصر الأرستقراطية البدوية » ، بعيدة عن التأثر بالأجانب أو إفناء شخصيتها فيهم ، ثم أخيراً بسبب غلبة الروح الديني عليها ، وغلبة المزاج الفني على أهلها .

ولهذا لم تظهر في الكوفة تلك المذاهب العقلية التي تعتمد في أبحاثها على الفلسفة الأجنبية والمنطق اليوناني ، كالأعتزال مثلاً ، فلم تكن الكوفة - كما

يقول خودانجش - بالمكان الذي تروج فيه مبادئ المعتزلة^(١) ، وإنما ظهر الاعتزال في البصرة منذ أواخر العصر الأموي^(٢) ، ثم تفرع في العصر العباسي إلى مدرستين : مدرسة البصرة ، ومدرسة بغداد^(٣) . وتأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني من المسائل المقررة بين الباحثين^(٤) ، بل لقد « كان المعتزلة أسرع الفرق للاستفادة من الفلسفة اليونانية ، وصبغها صبغة إسلامية ، والاستعانة بها على نظرياتهم وجدلهم^(٥) » . والسبب في هذا يرجع - في جوهره - إلى أن شخصية البصرة العقلية كانت شخصية علمية فلسفية . لم تتمسك بالتراث العربي القديم كما تمسكت الكوفة ، ولم ترفع عن الأخذ من العناصر الأجنبية المتعددة التي كانت تعيش فيها أو تفد عليها .

ولهذا أيضاً نلاحظ أن الحياة اللغوية في البصرة كانت متأثرة بالفلسفة الأجنبية والمنطق اليوناني أكثر من تأثرها بهما في الكوفة ، وصنعت مدرسة البصرة النحوية يدل على ذلك ، فهي التي جعلت للقياس شأناً كبيراً ، ولهذا سمي نحاة البصرة « أهل المنطق » تمييزاً لهم من نحاة الكوفة ، وكان بين نحاة البصرة كثيرون فسحوا السبل للفلسفة الأجنبية لكي تؤثر في مذاهبهم^(٦) . ومعنى هذا أن الكوفة لم تكن بالمدينة الفلسفية التي تهتم بالمسائل الفلسفية أو تتأثر بها في حياتها العقلية . ولكن ليس معنى هذا أن الكوفة كانت بعيدة كل البعد عن التيارات الفلسفية التي تتدافع من حولها ، أو كانت في عزلة تامة عن المذاهب المتأثرة بالفلسفة والمنطق التي تصطرع بالقرب منها ،

-
- (١) انظر تعليقاته على كتاب كريم : الحضارة الإسلامية / ١٥٣ التعليق رقم ٦ .
 (٢) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ١/٣٦٧ .
 (٣) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣/٩٦ .
 (٤) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ١/٢٩ - ٣٠ ، ٦٤ - ١٣١ ، وابن خلدون : المقدمة : فصل علم الكلام / ٤٥٨ - ٤٦٧ ، ودي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام / ٤٨ - ٧٢ ، وأحمد أمين : فجر الإسلام ١/٣٤٧ - ٣٧٢ ، وضحى الإسلام ٣/٢١ - ٢٠٧ .

- (٥) أحمد أمين : فجر الإسلام ١/٣٦٧ ، وضحى الإسلام ٣/٩٥ ، ٩٦ .
 (٦) انظر دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام / ٣٨ ، ٣٩ .

وقد قلنا في صدر هذا الفصل إن الكوفة لم تكن بمعزل عن سائر مراكز الثقافة الإسلامية ، وإنما كانت بينها وبين هذه المراكز صلات من التبادل الثقافي . وكانت لهذه الصلات — بطبيعة الحال — آثارها في الحياة العقلية بالكوفة ، وهذا يفسر لنا ما نجده من نزعات فلسفية أو اتجاهات منطقية تظهر على قلة واستحياء في بعض جوانب هذه الحياة ، ولكن هذه النزعات والاتجاهات لا يمكن أبداً أن تجعل من الكوفة مدينة فلسفية ، أو أن تضعها مع البصرة في درجة واحدة ، وذلك لأن الأمر الذي لا شك فيه هو أن الكوفة لم تبذل بحثاً فلسفياً بحثاً ، ولم تقم دراساتها على أساس فلسفي خالص . وإنما كانت الاتجاهات الفلسفية وافدة عليها ، كما حدث في مذهب « الجبرية » (١) .

هذه الجوانب الأربعة هي الجوانب الأساسية في شخصية الكوفة العقلية ،

(١) من المعروف أن مذهب « الجبرية » وقد عل الكوفة مع جهنم بن صفوان الذي كان من أول القائلين به . ولم يكن جهنم من أهل الكوفة ، وإنما كان من أهل خراسان ، وكان من الموال . وقد وفد على الكوفة في أواخر أيام الدولة الأموية ، والتقى فيها بالجد بن درهم الذي كان أول من قال بخلق القرآن متأثراً في ذلك ببعض الأفكار اليهودية ، وكان الجد قد نزل الكوفة هارباً من دمشق حيث كان يعمل معلماً لمروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين . وقد قتل الجد بالكوفة ، ومضى جهنم من بعده يدعو إلى مذهبه في خلق القرآن ، وفي الجبر ، وفي ثني صفات الله والمغالة في تأويل الآيات التي تثبت هذه الصفات ، ولكنه لم يستقر في الكوفة ، وإنما عاد إلى الأقاليم الشرقية حيث نشر مذهبه في ترمذ ، ثم اشترك في ثورة الحارث بن سريج التي أشعلها في خراسان ضد الأمويين ، وهناك أسر ثم قتل في سنة ١٢٨ . وأغلب الظن أن جهنم وجد من الكوفيين من يستمع إليه لا لأنهم يميلون إلى هذه الأبحاث الفلسفية ، وإنما لأنهم وجدوا فيها مشابهة من مذهب المرجئة الذي كان منتشرأ بينهم ، فكل المذهبيين يدعو إلى تعطيل العمل ، والركون إلى القدر ، وسلب حرية التصرف ، بل لقد كان جهنم نفسه أحد رموس المرجئة الغلاة .

انظر تاريخ الطبري ٢/٣/١٩١٧ - ١٩٣٦ .

والأشعري : مقالات الإسلاميين ٣١٢/١ .

والبغدادى : الفرق بين الفرق / ١٩٩ - ٢٠٠ .

والشهرستاني : الملل والنحل ١/١٣٥ - ١٣٧ .

وابن حزم : الفصل ٤/٢٠٤ - ٢٠٥ .

وأحمد أمين : فجر الإسلام ١/٣٥١ وما بعدها .

وضحى الإسلام ٣/٥٤ وما بعدها ، ١٦١ - ١٦٢ .

وثان قلوتن : السيادة العربية / ٦٥ - ٦٦ .

أوهى - على حد التعبير القانونى السالف الذكر - «حيثيات الحكم» على هذه الشخصية .

وإذن فما الحكم الذى نستطيع أن نصدره على شخصية الكوفة العقلية فى ضوء هذه الحيثيات ؟ .

أما أنا فلا أتردد فى القول بأن الكوفة «مدينة الدين والفن والأوهام» ، وقد دفعها هذا إلى أن تكون مدينة لا فلسفية ، لا تنظر إلى الأشياء نظرة واقعية إيجابية ، وإنما تنظر إليها نظرة سلبية واهمة . وهى من هذه الناحية تختلف اختلافاً أساسياً عن البصرة مدينة العلم والفلسفة والنظرة الواقعية إلى الأشياء .

البَابُ الثَّانِي

الشُّعْرُ

الفصل الأول

الشعر والحياة السياسية

- (١) الشعر في عصر الفتوح .
- (٢) الشعر في عصر الفتن .
- (٣) الشعر في عصر الثورات .
- (٤) الشعر في عصر الانقلاب .
- (٥) الشعر في عصر الرقابة .

الشعر في عصر الفتوح :

رأينا في صدر حديثنا عن الحياة السياسية أن الكوفة كانت في أول أمرها معسكراً للجيش الإسلامية في زحفها نحو الشرق والشمال الشرقي ، وأنها شاركت في حركة الفتوح الإسلامية مشاركة قوية فعالة . ومن الطبيعي أن تكون من بين هذه الجيوش المحتشدة من شتى القبائل العربية جماعات من الشعراء ، سايروا حركة الفتح الإسلامي في خطواتها السريعة ، وانطلاقها المتدفق . ومن الطبيعي أيضاً أن تجرى على ألسنة هؤلاء الشعراء ألوان من الشعر ، يصورون فيها هذا البعث الجديد في تاريخ الجزيرة العربية ، ويسجلون هذه الحركة الضخمة التي اهترت لها أرجاء العالم القديم اهتزازاً عنيفاً ، ويخطئون بهذا الخطوط الأولى في لوحة جديدة من لوحات الشعر العربي ، وهي لوحة « شعر الفتوح » .

والمتتبع لحركة الفتوح الإسلامية يلاحظ أن الشعر العربي مضى مع هذه الفتوح يسجلها ، ويخلد وقائعها ، ويرسم صوراً صادقة لها ، ويمجد الدين الجديد الذي فتح الله به على المسلمين هذه الدنيا الواسعة العريضة ، ويصف البلدان الجديدة التي فتحوها . وما فيها من خصب وغنى وترف ، وما يروونه فيها من مظاهر طبيعية جديدة عليهم ، وما يعيش فيها من حيوان ونبات لا عهد لهم به من قبل . ويتحدث عما يمر بهم في تلك الأصقاع النائية من مشاعر وانفعالات ، وما تفيض به نفوسهم من حنين إلى الوطن ، وشوق إلى الأهل والأحباب ، وما تشعر به من غربه والتباعد ، وما تجيش به من عواطف حزينة عند ما يشعرون بأنهم أصبحوا على ذلك المعبر الضيق الذي يفصل بين شط الحياة وشط الموت ، وأنهم مفارقون هذه الدنيا غرباء عن الوطن ، بعداء

عن الأهل والأحباب ، وما يضيء فيها في تلك اللحظات الحزينة من أمل مشرق في الجنة التي وعد الله بها من يقاتلون في سبيله .

ولكن الواقع أن هذا الشعر لم يكن من الكثرة بحيث يتناسب مع ذلك المدى العريض الذي بلغته هذه الفتوح ، ولا مع تلك الكثرة البالغة من الوقائع التي خاضتها الجيوش الإسلامية ، كما أنه لم يصل من حيث الدرجة الفنية إلى المستوى الذي كان عليه الشعر العربي في العصر الجاهلي ، أو المستوى الذي وصل إليه بعد ذلك في العصر الأموي أو العصر العباسي . ويبدو أن السبب في ذلك يرجع إلى طبيعة حركة هذه الفتوح ، وما كانت تقتضيه من المشاركين فيها من تفرع يكاد يكون تاماً لها ، ومن شغل يكاد يكون كاملاً بها ، ومن انصراف يكاد يكون كلياً عما سواها . ولم يكن الشعراء الذين شاركوا في هذه الفتوح إلا مجاهدين مقاتلين قبل كل شيء ، رسالتهم الأولى الجهاد ، وغايتهم الأخيرة النصر ، ولم تكن حركة الفتوح الإسلامية بالحركة الهادئة البطيئة التي تتيح للمشاركين فيها فراغاً طويلاً أو استقراراً هادئاً ، وإنما كانت انطلاقاً مستمراً ، واندفاعاً متدفقاً لا يعرف الريث ولا التمهّل ، أو — على حد التعبير الحربي الحديث — « حرباً خاطفة » . ومن هنا لم يجد هؤلاء الشعراء من الفراغ أو الاستقرار ما يتيح لهم التفرغ للعمل الفني تفرغاً كاملاً دقيقاً ، وإنما كانوا دائماً على أهبة قتال ، لا ينفضون سيوفهم من وقعة إلا ليغروها في وقعة أخرى ، فالقتال والنصر هما كل ما كان يشغلهم في حياتهم ، والتفكير في القتال والنصر هو كل ما كان يملأ عليهم فراغهم .

وكانت النتيجة الفنية لهذا أن أكثر شعر الفتوح الأولى كان مقطوعات قصيرة ، فلم تظهر فيه تلك القصائد الطويلة التي تتطلب من صاحبها أن يكون على حظ غير قليل من الفراغ والاستقرار ، ما عدا بعض قصائد قليلة كانت من غير شك ثمرة لفترات الراحة التي كان يمر بها المقاتلون من حين إلى حين ، إما في أثناء القتال ، وإما بعد انتهائه حين يتم لهم النصر ويكتب لهم الفوز .

والنتيجة الفنية الثانية هي أن هذه الفتوح لم يظهر بها شاعر من أولئك

الفحول الذين عرفهم الشعر العربي . وإنما « شغل هذه الفترة جماعة من المقلين أو المغمورين (١) » وذلك لأن الفحولة الفنية لا يمكن بأى حال من الأحوال — مهما تكن عبقرية صاحبها أو موهبته — أن تظهر إلا إذا أتيح لها من الفراغ والتفرغ ما يهيء لها الفرصة للإنتاج الفنى الضخم الممتاز .

والنتيجة الفنية الثالثة هي أن الرجز كان اللحن الغالب على شعر هذه الفتوح . يتغنى به المقاتل فى أثناء القتال . مفتخراً بشجاعته وبطولته ، أو متوعداً أعداءه بالموت والهزيمة : أو مستعداً من « حواء الخالدة » ما يلهب مشاعره ويعينه على مواصلة القتال . ولعل هؤلاء المقاتلين كانوا يتمثلون فى قتلهم صورة لأيامهم القديمة التى كان الرجز اللون الغالب فيها . والرجز منذ أقدم عصوره فن شعبى قريب المثال كانت العرب تعتمد عليه كثيراً فى أثناء حروبها (٢) ، وكأما كان المقاتلون يجدون فى تفعيلاته السريعة المتكررة فى تماثل متصل تشابهاً مع حركات القتال . وهذا التشابه بين الحركتين القولية والفعلية كان ييسر لهم سبل القول فى مثل ظروفهم الفنية الضيقة ، من ناحية ، كما كان يعينهم على مواصلة القتال ، من ناحية أخرى .

وإذا تساءلنا بعد هذا : أين شعر الكوفة فى هذه الفتوح ؟ فإننا نجد أن الإجابة عن هذا السؤال ليست يسيرة ولا قريية المثال : أولاً لأن شعر هذه الفتوح — كما قلنا — قليل ، وأصحابه من المغمورين الذين لم يهتم بهم رواة الأدب العربى اهتماماً يحفظ لنا — ولهم أيضاً — إنتاجهم الفنى . وثانياً لأن هذه الفترة من فترات التاريخ الإسلامى كانت فترة اضطراب وعدم استقرار ، أو — على حد تعبير المؤرخين الإسلاميين — « فترة انسياح فى الأرض (٣) » ،

(١) أحمد الشايب : تاريخ الشعر السياسى / ١٠٠ .

(٢) يقول ابن حبيب : « كانت العرب تقول الرجز فى الحرب والحداء والمفاخرة وما جرى هذا المجرى » (الأغانى ١٨/١٦٤ — بولاق) .

ويقول الجاحظ إن العرب كانوا يستخدمون الرجز « عند المتح » ، وعند مجاثاة الخصم ، وساعة المشاورة ، وفى نفس المجادلة والمحاورة « (البيان والتبيين ٦/٣) — والمجاثاة : الجلوس على الركبتين للخصومة ، والمشاورة : أن يتناول بعضهم بعضاً عند القتال بالرمح .

(٣) الطبرى ١/٥/٢٤٩٨ .

فلم يكن المقاتلون فيها مستقرين في مكان واحد ، ولا مرتبطين بأرض واحدة ، وإنما هم أصحاب « انسياح في الأرض » يخرجون من الكوفة فيطيب لهم المقام في خراسان أو غير خراسان من تلك البلاد المترامية التي كانوا يخرجون إليها من أجل القتال . ولم تكن إقامة هؤلاء المقاتلين في الكوفة أو غير الكوفة إلا إقامة الحندي المحارب في أحد المعسكرات ، فلم تكن مواطن هؤلاء المقاتلين قد استقرت بعد ، فلم تستقر هذه المواطن إلا بعد أن تحولت هذه المعسكرات إلى مدن لها كل ما للمدن من مقومات تربط أبناءها بها ، وتجذبهم إليها كلما بعد بهم المدى عنها . وثالثاً لأن مصادر التاريخ الإسلامي — وهي المصادر الأساسية لهذا الشعر — لم تكن تحرص على النص على أن أصحاب هذا الشعر خارجون من الكوفة أو من غيرها ، لأن هذا ليس من مهمتها الأساسية . فإذا أضفنا إلى ذلك أن أكثر أصحاب هذا الشعر لم يكونوا أكثر من مقاتلين عاديين من تلك الألوف المؤلفة التي تتكون منها الجيوش الإسلامية ، أصبح من العسير على الباحث الأدبي أن يحدد مَنْ مِنْ هؤلاء الشعراء كوفي وَمَنْ مِنْهم غير كوفي . وإنما تصبح المسألة على شيء من اليسر عندما يكون أصحاب هذا الشعر من المشهورين ، سواء أكانت شهرتهم أدبية كأن يكونوا من الشعراء المعروفين ، أم كانت شهرتهم حربية كأن يكونوا من قواد الجيش أو أبطاله البارزين .

ومع ذلك فالأمر من الناحية الفنية لا يستحق كل هذا العناء ، فإن شعر الفتوح الأولى — إلا قليلاً منه — إن أرضى المؤرخ السياسي لما يجد فيه من مادة لتاريخه ، فإنه لا يَرْضَى الناقد الأدبي إلا بعض الرضا ، لأنه من الناحية الفنية قليل الأهمية ، فهو لا يعدو أن يكون تسجيلاً للواقع دون إثارة قوية للجانب الخيالي ، وتعبيراً مباشراً عن الأحداث السياسية دون محاولة واضحة للتصوير الفني ، وسرداً سريعاً للحوادث التاريخية دون حرص على الجوانب التي تهز المشاعر وتثير الانفعال ، وحديثاً عاماً عن الوقائع الحربية لا يصل إلى ذلك المستوى الفني الرفيع الذي وصل إليه شعر الحماسة في العصر الجاهلي ، أو شعر الحرب في العصر العباسي . وإن القارئ لهذا الشعر ليشعر شعوراً قوياً بأنه أمام مجموعة من « البلاغات الحربية » أو « التقارير العسكرية »

عن تحرك الجيوش ، ونتائج الوقائع . وماذا في هذه المقطوعة التي قالها عياض بن غنم قائد جند الكوفة في فتوح الجزيرة ، عندما وجهه عمر إلى الشام ليمد جيش أبي عبيدة (١) ، إلا هذا الحديث التقريرى ، وهذا التسجيل للواقع ، وهذا السرد السريع للتاريخ :

مَنْ مَبْلُغُ الْأَقْوَامِ أَنْ جَمُوعَنَا حَوَتْ الْجزيرةَ يَوْمَ ذاتِ زِحَامِ
جَمَعُوا الجزيرةَ وَالغِيَاثَ فَتَنَفَّسُوا عَمَّنْ بِحَمَصٍ غِيَابَةِ الْقُدَامِ
إِنَّ الْأَعْزَةَ وَالْأَكَارِمَ مَعِشَرٌ فَضُّوا الجزيرةَ عَنْ فَرَاخِ الْهَامِ
غَلَبُوا الْمُلُوكَ عَلَى الجزيرةِ فَانْتَهَوْا عَنْ غَزْوِ مَنْ يَأْوِي بِلَادَ الشَّامِ (٢)

أرأيت كيف يتحدث هذا القائد عما قام به جيشه من أعمال حربية ؟ إنه يتحدث عنها في هذا الأسلوب الحربى الواقعى ، كأنه يقدم « تقريراً » عنها إلى المسلمين الذين يترقبون نتائجها ، أو كأنه يسجلها في « بلاغ حربى » قصير يذيعه في الناس . وهو لهذا حريص على ذكر الأماكن التي دارت فيها الوقائع ، وترتيب الأحداث ترتيباً تاريخياً ، لأنه حريص على أن يكون جندياً - بل قائداً - حتى في شعره . ومن أجل هذا الفهم لمركزه الحربى في الجيش بدأ مقطوعته بتلك العبارة التي تُعدّ صدًى لما يدور في نفسه من أنه يقدم « تقريراً عسكرياً » للناس ، ويسجل ما حدث في « بلاغ حربى » ، وهى قوله « مَنْ مَبْلُغُ الْأَقْوَامِ » ، وهو من أجل هذا أيضاً يتحدث حديث القائد الذى يتولى أمر من تحته من جند المسلمين الذين يعدهم جنوده ، أو - على حد تعبيره - « جموعه » ، فيقول : « مَنْ مَبْلُغُ الْأَقْوَامِ أَنْ جَمُوعَنَا » . وماذا أيضاً في هذه الآيات التي قالها نُعَيْمُ بْنُ مُقَرَّنٍ قائد إحدى الفرق الكوفية في منطقة هَمْدَانَ بعد أن خرج منها بأمر عمر في طريقه إلى الرِّى ، وسجل نصراً رائعاً في وَاَجِ الرُّودِ حيث دارت « وقعة عظيمة تعدل نهاوند » ولم تكن دونها (٣) ، إلا هذا الحديث الواقعى ، وهذا الحرص على أسماء الأماكن والأشخاص :

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٤٦ .

(٢) الطبرى ٢٥٠٨/٥/١ (أحداث سنة ١٧) .

(٣) الطبرى ٢٦٥١/٥/١ (أحداث سنة ٢٢) .

لما أتاني أن « موتا » ورهطه
نهضت إليهم بالجنود مساميا
فجئنا إليهم بالحديد كأننا
فلما لقيناهم بها مستفيضه
صد مناهم في « واج روذ » بجمعنا
فما صبروا في حومة الموت ساعة
كانهم عند انبثاث جموعهم
أصبنا بهم « موتا » ومن لف جمعه
تبعناهم حتى أروا في شعابهم
كانهم في « واج روذ » وجوه
« بنى باسل » جروا جنود الأعاجم
لأمنع منهم ذمتي بالقواصم
جبال ترأى من فروع القلاسم
وقد جعلوا يسمون فعل المساهم
غداة رميناهم بإحدى العظام
لحد الرماح والسيوف الصوارم
جدار تشظى لبنه للهوادم
وفيها نهاب قسمه غير عاتم
نقتلهم قتل الكلاب الجواحم
ضئنا أصابتها فروج المخارم (١)

ولكن يبدو أننا يجب أن نسجل أن المستوى الفني في هذه الأبيات أرفع منه في الأبيات السابقة ، وأن المحاولات الفنية هنا أوضح وأكثر . فالشاعر القائد هنا يحاول أن يلون « بلاغه الحربى » ببعض الألوان الفنية : وأن يوشى « تقريره العسكرى » ببعض الحيوط الناعمة ، لعلها تخفف من شدة الحيوط العسكرية وقوة قتلها ، فاعتمد على « التشبيه » يحاول به أن يجعل من هذا النسيج العسكرى الحشن نسيجا أقل خشونة ، وأنعم ملمسا ، ولكن هذا النسيج - على الرغم من هذا - ظل نسيجا عسكريا ، أو - بعبارة أخرى - ظلت القصيدة « بلاغا حربيا » فيه واقعية رجال الحرب وصراحتهم التعبيرية.

ويبدو أن هذه المحاولات في سبيل « الفنية » كانت ماضية في طريقها طوال عصر الفتوح ، وأنها كانت تأخذ في الظهور والوضوح كلما أخذت حركة الفتوح في الاستقرار والهدوء ، مما يهيء الفرصة أمام العبقریات الفنية للنضج والفتح . ولهذا لا نكاد نصل إلى عصر الفتوح الثانية في العصر الأموى حتى تقابلنا إحدى هذه العبقریات الناضجة المفتحة متمثلة في أعشى همدان .

(١) الطبرى ١/٥/٢٦٥٢ - ٢٦٥٣ (أحداث سنة ٢٢) .

وأعشى همدان - كما يقدمه صاحب الأغاني (١) - « شاعر فصيح
كوفي من شعراء الدولة الأموية ، انتهى نسبه إلى اليمن ، ويصفه الأصمعي
بأنه « من الفحول » وأنه « كثير الشعر » (٢) . وكان أعشى همدان أحد من
أغزاهم الحجاج بلاد الديلم ونواحي دسنتي التي تقع بين الرى وهمدان
وقزوين ، وقد مرت به هناك محنة من تلك المحن التي يتعرض لها المحاربون ،
فوقع أسيراً في أيدي الديلم . ولكن ابنة أمره أحبتة ، فعلت على تخليصه ،
فحلت قيوده ، ثم « أخذت به طرقات تعرفها حتى خلصته ، وهربت معه » (٣)
ثم لما ضرب البعث على أهل الكوفة إلى مكران أخرجه الحجاج معهم ، فخرج
إليها ، وطال مقامه بها ، وهناك تعرض لمحنة أخرى : فقد مرض بها ، حتى
كرهها وكره المقام بها (٤) .

ويعبر أعشى همدان في شعره عما مر به في هذه الحروب من محن
وتجارب ، وعما ثار في نفسه من مشاعر وخواطر . تعبيراً على جانب كبير
من الفنية الرائعة . وقد أتاح له الفراغ الذي كان يعيش فيه في الأسر أولاً
وفي المرض ثانياً ، وما كان يمر بنفسه في هذا الفراغ من انفعالات نفسية
عميقة ، الفرصة للتجويد الفني والإطالة . فالعمل الفني عنده ليس عملاً مبتوراً
ناقصاً أو سريعاً متعجلاً ، كما كان الشأن عند من سبقه من شعراء الفتوح ،
ولكنه عمل فني متكامل متأن ، وذلك لأن التجربة النفسية التي دفعته إلى
هذا العمل الفني تجربة عميقة صادقة ، ولأن المحال الفني المتاح له مجال واسع
فسيح .

وكان لهاتين المحتتين اللتين مرت بهما نفس الشاعر أعمق الآثار فيها ،
فمضى يعبر عنهما في شعره ، وبصور ما تفيض به نفسه من أسى عميق ،
والم دفين ، وحسرة مكبوتة ، لم يجد أمامه - وهو بعيد عن الأهل
والأحباب - ما يخفف منها إلا أن يبثها شعره . ومن هنا جاء شعره في هذه

(١) ٣٣/٦ (دار الكتب) -

(٢) الأغاني ٥٦/٦ (دار الكتب) ، والريزاني : الموشح / ١٩١ .

(٣) انظر الأغاني ٣٤/٦ ، ٣٥ (دار الكتب) .

(٤) انظر الأغاني ٣٨/٦ (دار الكتب) .

الفترة صورة صادقة لحديث النفس ، والنجوى الباكية الحزينة المستسلمة التي يبعث بها « الغريب في البلد النازح » من نفسه لترتد أصدائها إلى نفسه مرة أخرى .

وأشد ما كان يحز في نفسه في محنته الأولى تلك القيود التي كُبل بها ، فبات وأصبح يرثف فيها ، وهو يعجب كيف تصرفت به الأيام فأبدلته بالغر ذلاً ، وبالنعمة والخذل ضيقاً وكرهاً :

عجباً من الأيام كيف تنصرفت : والدار تدنو مرة وتقذف
أصبحت رهناً للعداء مكبلاً أمسى وأصبح في الأدهم أرثف
بين القليسم فالقبول فحامس فاللهزمين ، ومضجى متكنف (١)
فجبال ويممة ما تزال منيفة يا ليت أن جبال ويممة تنسف (٢)
ولقد أراني قبل ذلك ناعماً جدلان آتياً أن أضام وآنف
واستنكرت ساقى الوثاق وساعدى وأنا امرؤ بادی الأشاجع أعجف

ولكنه يغزى نفسه عن هذا الضيق الذي وضعت الأيام فيه ، بأنه لم يصبه لخبئه أو ضعفه ، فلطالما خاض الوقائع ، وتعسف المخاوف ، وتسربل الليالي المظلمة ، وانهالت عليه المغام ، ولكنه مع ذلك غنى عفيف النفس :

فلئن أصابتنى الحروبُ فربما أدعى إذا منيع الرداف فأردف
ولربما يروى بكفى لهذم ماضٍ ومطرّد الكعوب مثقف
وأغبر غاراتٍ وأشهد مشهداً قلبُ الحبّان به يطير ويرجف
وأرى مغام لو أشاء حويثها فيصدّني عنها غنى وتعفف

وهو يلح على هذه المعاني إلحاحاً شديداً ، ويطيل فيها إطالة ملحوظة ، ويكررها بأساليب شتى ، كأنما يجد فيها عزاء لنفسه ، وتسلية لها ، وترضية لكرامته التي امتننها الأسر ، فهي صدى نفسى لمحنته ، أو — على حد تعبير علماء النفس — تعويض عن تلك العقدة التي عقدها في نفسه ما لقيه في

(١) هذه أسماء مواضع في بلاد الديلم .

(٢) ويممة ناحية من نواحي الري .

محنته هذه من ذل وهوان . ولكنه تعويض نظري لا يملك معه شيئاً ، فهو لهذا يروض نفسه على الصبر ، فالأيام دول ، وإن مع العسر يسراً :

وإذا تُصِيبُكَ من الحوادث نكبةٌ فاصبر ، فكل مصيبةٍ ستكشفُ وهو في هذا الأسر لا يملك إلا أن يعيش على ذكرياته الماضية ، ذكريات أحبابه الذين خلفهم وراءه ، ولا تسعفه الليالي بلباقهم . وهو يجد في تلك الذكريات ما يملأ عليه هذا الفراغ الذي يعيش فيه ، وما يخفف عنه مرارة الحياة التي يحياها ، وما يضيء له مصابيح الأمل في هذه الليالي السود التي يطول عليه فيها السهاد . وهو لهذا يقدم لقصيدته بمقدمة غزلية ، هي في الظاهر احتذاء لتلك التقاليد الفنية القديمة ، ولكنها في حقيقة الأمر صورة نفسية لما كانت تضيق به نفسه من كبّت ، وما كان يعانيه من حرمان . وهو لهذا يلح على الوصف الجسدي لصاحبه ، ويطيل فيه ، ويتنقل معه من الثغر النضيد ، والريق العذب الذي يتمثل له كأنه « عسل مصفى » في القلال وقرقف ، إلى العيون الحانية التي تشبه عيون الظبية التي « تحنو على خشف لها وتعتطف » ، إلى الروادف الثقال ، والحصر المثني ، والذراعين ذواتي الأنامل المخضبة ، إلى العوارض المصقولة ، والترائب البيض ، والبطن المخطف الذي يشبه السبيكة . هذه بدون شك — من وجهة النظر النفسية — أحلام الكبت ، وأحاديث الحرمان ، وهو لهذا يتحسر — بعد أن تعود إليه يقظته النفسية — على أن أحبابه بعداء عنه ، لا تسعف بهم الدار :

تلك التي كانت هواي وحاجتي لو أن داراً بالأحبة تُسْعِفُ وهو يبدأ مقدمته الغزلية بحديث الرحيل ، وهو حديث طبيعي في مثل ظروفه التي يعيش فيها بعيداً عن أحبابه ، وهو — إلى جانب ذلك — رمز نفسي لحرите المسلوبة ، وانطلاقه المفقود . ومنظر الرحيل في المقدمات الغزلية من المناظر المألوفة في الشعر العربي القديم ، ولكنه هنا — من غير شك — إعلان نفسي عما تنطوي عليه نفسه من حنين إلى الحرية ، وتشوق إلى الانطلاق .

وهكذا استطاع أعشى همدان أن يرسم في هذه القصيدة (١) صورة

(١) انظرها في الأغاني ٣٥/٦ - ٣٧ (دار الكتب) .

نفسية رائعة ، متخذاً من البحر الكامل ذى التفاعيل المتدفقة الحياشة وسيلة للتعبير عن نفسه في تدفق مشاعرها وجيشان انفعالاتها .

وأما محنته الأخرى التى مر بها فى مكُرَّان فإن أشد ما كان يحز فى نفسه منها هو أنه بُعِثَ إلى هذه البلاد على غير رغبة منه ، فهو لم يَسْعَ إلى الحرب ، وإنما ضُرب عليه البعث ضرباً ، وهو شيخ فى الخمسين من عمره . وهو لهذا يبدأ قصيدته فيها (١) بحديث هادئ عن الصبا والمشيبي :

طَلَبْتَ الصَّبَا إِذْ عَلَا الْمَكْبَرُ وشاب القَدَالُ وَمَا تُقْصِرُ
وبان الشبابُ وَلِذَاتُ ومثلك فى الجهل لا يُعْذِرُ
وقال العواذل : هل ينتهى فَيَقْدَعَهُ الشَّيْبُ ، أَوْ يُقْصِرُ
وفى أربعين توفيتها وعشْرٍ مضت لى مُسْتَبْصِرُ
وموعظةٌ لامرئٍ حازم إذا كان يسمع أَوْ يُبْصِرُ

والنغمة هنا هادئة ، تستمد هدوءها من البحر المتقارب ذى التفاعيل المتشابهة المطردة فى هدوء وتؤدة ، كأنها خطى المشيب فى تقاربها واتثادها وكأنما امتلأت نفسه بالأسف على تلك الشيخوخة التى زاد المرض من إحساسه بها ، فمضى يعزى نفسه على شبابه الضائع ، أو — إن أردنا الحق — على وطنه البعيد ، فالشباب فى نفسه رمز للوطن ، لأنه مرتبط به ، ولأن أيامه الناضرة كانت فيه ، والشيخوخة فى نفسه رمز للغربة ، لأنه شعر بقسوتها على نفسه فيها ، ولأن أيامه المحببة كانت فيها . وهو فى هذه التعزية مستسلم للحوادث التى « تُبلى الفتى » وللزمان الذى « به يَعْثُرُ » :

فيوماً يُسَاءُ بِمَا نابِهَ ويوماً يُسرُ فيُسْتَبْشِرُ
وَمِنْ كُلِّ ذَلِكَ يلقى الفتى ويُمْنَى له منه ما يُقْدَرُ

والحكمة هنا حكمة هادئة مستسلمة ، فيها هدوء الشيخوخة ، واستسلام المريض الضعيف فى دار الغربة ، البعيد عن حنان الأهل وعطف الأصدقاء . ولكن هذا الاستسلام لا يطول ، وإنما تنتفض نفس الشاعر انتفاضة الطائر

(١) انظرها فى الأغاني ٣٨/٦ - ٤٢ (دار الكتب) .

الجريح . لتحمله على جناحيها اللذين يستمدان القوة من ذكريات الصحة والشباب ، فتعيده إلى ماضيه المشرق في رحاب الوطن البعيدة . حيث تزخر الأيام بعنفوان الحياة وصخبها الحى ، فإذا الشاعر صورة من ماضيه ، يستمتع بالحياة كما يستمتع فتیان العرب ، فهو مسافر حيناً يجشم ناقتة مشقات السفر في الصحارى المقفرة ، وهو محارب حيناً آخر يخرق الصف ، ويطاعن بالرمح ، ويجيب الصريخ ، ثم هو في ساعات الفراغ عاشق لاهٍ يعجبه « اللهو والسمَر » ويصيد الحسان ويصطدنه ، وتعجبه « الكاعب المُعَصَّر » . وكأنما وجدت نفسه فرصة للتخفيف من الكبت الذى يضغط عليها ، فاندفعت في وصف جسدى لتلك الحبيبة الكوفية البعيدة التى شط المزار بها ، والتى تعيش على ضفاف الفرات « تبدو هنالك أو تحضر » . وكأنما ضعف الحناحان الواهنان عن حمل الطائر الجريح ، فإذا هو بعد هذا التحليق بهوى مرة ثانية في مكران حيث الغربة والمرض . وهنا تفيض نفسه بالثورة والسخط على أولئك الذين دفعوا به دفعاً إلى تلك البلاد النائية التى لم تكن من حاجته ، ولم يكن غزوه ولا تجارته فيها ، فيمضى في الحديث عن مشكلة المشكلات في حياته ، وهى تلك الإقامة في مكران ، حديثاً تختلط فيه ثلاث نزعات : السخط ، والحزن ، والسخرية . فهو ساخط على أولئك الذين بعثوه على غير رضا منه ، وهو حزين من أجل أصحابه الذين فارقهم إلى غير رجعة كما كان يظن ، وهو ساخر من تلك البلاد التى كتبت عليه الإقامة بها . ومن هنا جاء حديثه ألواناً فنية رائعة ، تستمد روعتها من هذه الثورة الهادئة ، أو من هذا السخط الساخر :

ولم تَكُ من حاجتى مُكْرَانُ	ولا الغزو فيها ولا المتَجَرُّ(١)
وخَبِرْتُ عنها ولم آتِها	فمازلت من ذِكْرِها أذْعر
بأن الكثير بها جائعٌ	وأن القليل بها مُقْنِر
وأن لحي الناس من حرِّها	تطول فتُجْلَم أو تُضْفَر
وحُدِّثْتُ أن ما لنا رجعةٌ	سنين ومن بعدها أشهرُ

(١) مكران بضم فسكون ، وأكثر ما تجيء في الشعر العربى مشددة الكاف مفتوحة .

إلى ذاك ما شاب أبنائنا
وما كان بي من نشاط لها
ولكن بُعِثَتْ لها كارها
فكان النجاء ، ولم التفت
هو السيف جرد من غمده
وكم من أخ لي مستأنس
يودعني وانتحت عسرة
فلست بلاقيه من بعدها
وباد الأخلاء والمعشـر
وإني لذو عُدّة مُوسر
وقيل انطلق كالذي يؤمر
إليهم ، وشرهم مُنكـر
فليس عن السيف مُستأخر
يظل به الدمع يستحسـر
له كالحداول أو أغزر
يد الدهر ما هبت الصرصـر

ويعود للشاعر الشيخ وقاره وهدوءه واستسلامه ، فيتذكر أن الله سوف
يثيبه على جهاده ، فيمضي ليختم قصيدته معرّاً عن المشقات التي عاناها
في سبيل الوصول إلى هذه البلاد ، كأنه يأمل في أجر من الله على قدر هذه
المشقات :

وقد قيل : إنكم عابرو
إلى السند والهند في أرضهم
وما رام غزوا لها قبلنا
ولا رام سابور غزوا لها
وَمِنْ دُونِهَا مَعْبَرٌ وَاسِع
نَ بَحْرًا لَهَا لَمْ يَكُنْ يُعْبَرُ
هَمُ الْحَنُّ لَكُنْهُمْ أَنْكَرُ
أكابر عادٍ ولا حمير
ولا الشيخ كسرى ولا قيصر
وأجرٌ عظيم لمن يؤجـر

وهكذا استطاع أعشى همدان أن يقدم لنا في هذه القصيدة أيضاً صورة
نفسية رائعة ، لا تقل في روعتها عن القصيدة السابقة . وإذا كانت القصيدة
الأولى تستمد روعتها من ذلك الانتظام في خط سير العاطفة ، إذ تسيطر
عليها عاطفة الحنين التي تدفع صاحبها أحياناً إلى تذكر أحبابه ، وأحياناً إلى
الضيق بما هو فيه ، فإن هذه القصيدة تستمد روعتها من اضطراب خط سير
العاطفة ، إذ هي مجموعة من العواطف المتباينة ، بعضها يدفع إلى السخط ،
وبعضها يدفع إلى الثورة والتمرد ، وبعضها يدفع إلى الحزن ، وبعضها يدفع
إلى الاستسلام ، وبعضها يدفع إلى السخرية ، ولكنها كلها صادقة لا كذب

فيها ، ومن هنا جاءت القصيدة صورة نفسية صادقة لما كان يدور في نفس الشاعر من عواطف لا يعرف لها حدوداً ، ولا يستطيع لها ضبطاً ، ولا يملك لها تنظيماً .

أرأيت كيف تطور شعر الفتوح من صورته العسكرية الحافة الحامدة بما كان يسيطر عليها من واقعية ، وسرعة ، وحرص على التفاصيل ، وذكر لأسماء الأماكن والأشخاص في أسلوب تقريرى ، إلى هذه الصورة الفنية الرقيقة المرنة التي يشيع فيها الخيال ، والعاطفة ، وحديث النفس ، وتصوير كل ما يدور فيها من مشاعر وانفعالات؟ وكيف أصبح ذكر الأماكن والأشخاص عملاً فنياً خالصاً على جانب كبير من الأصالة الفنية ؟ وكيف تحول النسيج العسكرى الحشن الذي يحجب ما وراءه من مشاعر وانفعالات ويخفى خلفه صورة النفس بما فيها من خلجات ، ويلف كل ما يدور في نفس الشاعر في غلظة وجفوة حتى يواريه ، إلى هذا النسيج الفنى الرقيق الناعم الذى يبين عن كل ما وراءه ، ويظهر في نعومة ورقة كل ما يدور في أعماق النفس السحيقة ، ويكشف عما يختلج فيها من عواطف ومشاعر ؟ وكيف تطور « البلاغ الحربى » أو « التقرير العسكرى » بمجاله الضيق المحدود ، إلى قصيدة فنية تتسع طاقتها لكل ما يريد أن يعبر عنه الشاعر من معان متعددة مختلفة ، ولكنها تلتقى كلها في أنها صادرة عن تجربة نفسية واحدة ، هي هذه الفتوح وما كان عمر بالشاعر فيها ؟ وكيف كان هذا التطور يأخذ طريقه في شعر الفتوح ، كلما أخذت حركة الفتوح في الهدوء والاستقرار ، مما كان يتيح للعقريات الفنية التي كان الجهاد يشغلها عن الفن فرصة التفتح والنضج والتفرغ للعمل الفنى بمعناه الدقيق ؟

والملاحظة الفنية التي نريد أن نسجلها في ختام هذا الحديث عن « شعر الفتوح » هي أن القصيد بينما كان يمضى في طريقه الفنى طوال عصر الفتوح مسجلاً ذلك التطور الموضوعى والفنى الذى لاحظناه ، ظل الرجز - على الرغم من كثرته وانتشاره - محتفظاً بصورته القديمة سواء من الناحية الشكلية أو الموضوعية أو الفنية ، فقد ظل كما كان في العصر الجاهلى شطوراً قليلة العدد ، قليلة الحظ من الصنعة الفنية ، تعبر عن الموقف تعبيراً سريعاً

متعجلاً دون أن تصل إلى مستوى القصيدة ، وتدور حول تلك الموضوعات المألوفة في الرجز الجاهلي من افتخار بالبطولة ، أو تهديد للعدو ، أو استلھام لحواء في المواقف الضيقة والمواطن الحرجة . ولسنا ننكر ظهور بعض الصور الجديدة فيه كالتغنى بالدين الجديد ، والحديث عن الأمل في الجنة التي وعد الله بها المجاهدين في سبيله ، ولكن هذه الصور الجديدة لم تكن من الكثرة والذیوع والاستقرار بحيث تأخذ شكل ظاهرة فنية . والظاهر أن السبب في هذا يرجع إلى أن الرجز كان غناء « عربياً » يجرى على ألسنة المقاتلين في أثناء القتال حيث تتمثل في نفوسهم صورة البطولة العربية التي انطلقت من جزيرتها لتحطم تلك الأسطورة التي ظلت مهيمنة على العالم القديم حتى ظهر الإسلام ، أسطورة البطولة الفارسية والشجاعة الرومانية ، فلم يجدوا ما يعبرون به عن هذه الصورة سوى ذلك الغناء القديم الذي طالما تغنى به أبطالهم القدماء في أيامهم التي كانت ماتزال ماثلة في أذهانهم لقربهم زمنياً منها ، دون أن يفكروا في تطويره نظراً لأنه يجرى على ألسنتهم في أثناء القتال حيث لا تكون لديهم فرصة للتفكير في الفن الخالص . أما القصيدة فكان غناء « إسلامياً » يجرى على ألسنة المقاتلين بعد الفراغ من القتال حين تهدأ التزعة العربية في نفوسهم ليحل محلها التفكير في هذه الفتوح التي فتح الله بها عليهم أقطار الأرض ، وفي هذا الدين الجديد الذي أخرجهم من عزلتهم إلى تلك الآفاق الواسعة الجديدة ، فكان طبيعياً أن يدفعهم هذا إلى أفكار جديدة وصور جديدة هي تلك التي سجلوها في قصائدهم ، وسجلوها بها هذا التطور الذي تحدثنا عنه .

الشعر في عصر الفتن :

رأينا أن الكوفة غرقت في فتنة عثمان إلى أذنيها ، وأنها كانت أحد المراحل التي تغل بالسخط عليه وعلى سياسته ، وأن علياً - عندما اضطربت من حوله الأمور في الحجاز بعد مقتل عثمان - اتخذ منها مستقراً له ، وحاضرة لخلافته ، ومركزاً لقيادة جيشه ضد المناوئين له (١) .

وقد مضى الشعر - رجزه وقصيده - مع هذه الفتن السريعة المتلاحقة بصورها ويعبر عنها ويسجل أحداثها في صورة سريعة متعجلة أيضاً ، فقد كانت أحداث هذه الفترة تتوالى في تلاحق سريع متصل ، وكانت عجلتها تدور في سرعة خاطفة ، والشعراء من خلفها يعدون حتى لاتفوتهم ، كأنما كانت الحياة في هذه الفترة سباقاً بينهم وبين الزمن . لقد قتل عثمان في فتنة هوجاء ، ثم توالى الفتن في سلسلة متصلة الحلقات يأخذ بعضها برقاب بعض ، لا تكاد تهدأ حتى تشتعل ، والمسلمون في اضطراب سياسي عنيف ، بل في حرب أهلية تملأ عليهم كل وقتهم ، والشعراء في شغل بهذا الصراع يشاركون فيه بأستهم وألستهم ، ولكن أحداثه المتلاحقة السريعة لا تكاد تترك لهم فرصة يتفرغون فيها لفنهم تفرغاً كاملاً دقيقاً . ومن هنا كثر شعر هذه الفترة ، وانتشرت فيه الأرجاز والمقطوعات التي لا تحتاج إلى فراغ وتفرغ ، وقلت القصائد الطويلة التي تحتاج إلى شيء كثير من الأناة والتمهل والاستقرار ، ولم تنح الفرصة لظهور عبقریات فنية خالدة في سجل الشعر العربي . وذلك لأن المسرح كان مزدحماً بأصحاب السياسة وأرباب الحرب ، فلم يجد أصحاب الفن مكاناً لهم ، ولأن « فترات الاستراحة » بين الفصول كانت قصيرة لا تكاد تتيح لأصحاب الفن فرصة لإنتاج فني رائع ممتاز . ولهذا

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٥١ ، ٥٢ .

نلاحظ أن الذين قاموا بدورهم الفني على هذا المسرح كانوا من الشعراء
المغمورين أو المجهولين ، ولم يكونوا من أولئك « المحترفين » الذين يملأ الفن
عليهم كل حياتهم ، ويتفرغون له كل وقتهم .

وقد مرت هذه الفترة في حياة أهل الكوفة كما يمر الحلم المزعج ، ولم
يكادوا يصحون منه حتى وجدوا أن الدنيا من حولهم قد انقلبت ، وأن زمام
الأمر قد انتقل من أيديهم إلى أيدي أعدائهم ، وأن صراخهم الدامي المرير
قد أصبح هشيماً تذروه الرياح ، وأن تلك الفترة بما فيها من أحداث جسام
قد طوتها الأيام في تتبعها السريع المتلاحق فلم تكن أمام بنعراهم -
والأحداث تتلاحق هذا التلاحق السريع ضدهم ، وحكم السيف مسلط على
رقابهم - الفرصة المتاحة ليستغلوا هذه الأحداث وما تثيره في نفوسهم من
ذكريات استغلالاً فنياً جديراً بالخلود . ومن يدرى ؟ فلعل أهل الكوفة لو قد
كسبوا الحولة الأخيرة في هذا الصراع لوجدوا في ذكرياته الكثيرة الحافلة
مادة فنية خصبة ، ولاتخذوا منها موضوعاً لإنتاج فني رائع ، أما وقد انقلب
التيار ضدهم ، وأمست سفينتهم حطاماً تتقاذفه الأمواج العاتية الغاضبة ،
وصار شغلهم الشاغل إنقاذ ما يمكن إنقاذه من هذا الحطام ، بل إنقاذ أنفسهم
أولاً وقبل كل شيء ، والإبقاء على ذلك المحيط الواهي الذي يربطهم بالحياة
والذي يوشك أن ينقطع ، فمن الطبيعي أن يشغلهم هذا كله عن التفرغ
للفن ، بل حتى عن التفكير فيه . ولهذا لا نكاد نجد في الفترة التي أعقبت
هذه الأحداث ، والتي طويت فيها الجراح على ما ينز منها من دم وصديد ،
ما يشعرنا بأن أهل الكوفة قد التفتوا إلى ماضيهم ليستغلوا ذكرياته ، وإنما
لم يتح لهم ذلك إلا بعد فترة غير قصيرة عندما استردوا أنفسهم وثابت إليهم
أفئدتهم ، وبدءوا يشعرون بأنهم ليسوا عاجزين تماماً عن معارضة الحكومة
الأموية ، والوقوف في وجهها ، وذلك في عصر الثورات .

وقد قلنا إن شعر هذه الفترة كان كثيراً ، والواقع أن المصادر التي
تؤرخ لها حافلة بمجموعة ضخمة من هذا الشعر (١) . ففي كل مناسبة

(١) انظر الطبري : المجموعة الأولى القسم السادس ، والمسعودي : مروج الذهب
الجزء الثاني ، ونصر بن مزاحم : وقعة صفين ، وابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة .

سياسية أوحرية ارتفعت أصوات الشعراء بالرجز حيناً والقصيد حيناً آخر :
في فتنة عثمان ، وفي حصار الثوار له ، وفي القتال الذي دار حول داره ،
وفي مبايعة علي بالمدينة ، ثم في خروجه إلى العراق ، وفي يوم الحمل ، وفي
أيام صفين المتعددة المريعة ، وفي قتال الخوارج بالنهروان ، ثم في مصرع علي
بعد ذلك . والشعراء في كل هذه المناسبات يصورون أحداث الفتنة والقتال ،
ويتحدثون عن بطولتهم وشجاعتهم ، ويفتخرون بدفاعهم عن علي ، واستماتتهم
في القتال معه ، ويمدحونه حيناً ، ويمدحون قواده حيناً آخر ، ويهجون
أصحاب الحمل ، ويعتبون على عائشة خروجها للقتال وما ترتب على ذلك
من إفناء المسلمين بعضهم بعضاً ، ويهجون معاوية وأصحابه ، ويتوعدونهم
بالموت والهلاك ، ويدافعون عن حق علي في الخلافة ، ويتهمون معاوية
باغتصابها ظلماً وعدواناً ، ويهاجمون الخوارج ويناقشونهم ، وعلى في أثناء
ذلك كله يمدح أبطاله حيناً ، ويشي على القبائل الخارجة معه المستميتة في الدفاع
عنه حيناً آخر . وفي كل يوم من أيام القتال ، وفي كل موقف من مواقفه ،
يشارك الشعراء بألستهم كما يشاركون بأيديهم : حول الحمل ، وفي الخروج
إلى صفين ، وفي القتال الذي دار حول الماء هناك ، ثم في أيام صفين الرهيبة ،
ثم في قتال النهروان ، كأنما أصبح الشعر سلاحاً من أسلحة القتال يعتمد عليه
المقاتلون كما يعتمدون على سيوفهم ورماحهم وسهامهم . وفي أعقاب كل
يوم من أيام القتال يقف الشعراء يرثون شهداءهم ، ويستلهمونهم الحماسة
والتضحية ، ويحثون علياً على استئناف القتال ، ويحرضونه على المسير إلى
أعدائه ، ويجددون العهد له بنصرته وتأيينه ، كما يتحدثون عن مصارع
أعدائهم ، ويفتخرون بأنهم أوردوهم موارد الموت والهلاك في سبيل علي
صاحب الحق الشرعي في الخلافة .

وأغلب الظن أن مجموعة غير قليلة من هذا الشعر لم تنظم في هذه الفترة ،
ولأنها هي متحلة وموضوعة في عصور متأخرة ، وبخاصة تلك المجموعة من
القصائد والأرجاز المنسوبة لعلي في مدح القبائل التي أعانته على القتال ، والثناء
على بعض أبطالها ، فهي مجموعة لاشك في أن العصبيات القبلية لعبت
دوراً كبيراً في وضع أكثرها ، وسنعرض لذلك في الفصل التالي عند

حديثنا عن الشعر والعصبيات . وكذلك تلك المجموعة من القصائد والأرجاز التي نظمت في مدح علي^٢ وتقديسه وإظهار الإعجاب ببطولته الحارقة للعادة ، وشجاعته المنقطعة النظير ، وقوته التي لم ير الناس مثلاً لها ، فهذه المجموعة لاشك أيضاً في أنها من وضع الشيعة في عصور متأخرة ، وذلك لأن أسلوب المدح في هذا العصر المتقدم لم يكن يجري على هذا النحو من المبالغة ، وإنما هذا النحو من أساليب الشيعة المتأخرين في مدح أئمتهم وإضفاء حالات من التقديس حولهم .

ومن الطبيعي أن تكون المصادر الشيعية هي المصادر الحسنية لهذه المجموعة من الشعر المنتحل الموضوع . ولعل كتاب نصر بن مزاحم عن « وقعة صفين » أخصب هذه المصادر التي تضم بين دفتيها مجموعة ضخمة من هذا الشعر . وإن الناظر في هذا الكتاب لتروعه تلك الكثرة البالغة من الشعر الذي قيل في هذه الواقعة ، حتى ليخيل إليه أن المقاتلين قد طووا أسلحتهم وبسطوا ألسنتهم ، كأنما تحولت المعركة من صراع حربي إلى صراع قولي . ونحن لا ننكر أن الشعر كان كثيراً في أيام صفين المتعددة الطويلة ، ولكننا ننكر أن يكون كل هذا الشعر صحيحاً . فليس من شك في أن كثيراً من هذا الشعر قد دخله الوضع والانتحال ، وأنه لم ينظم في هذه الفترة من تاريخ الكوفة . ومن المعروف أن ابن مزاحم شيعي غال في تشييعه ، وأنه كوفي النشأة (١) ، وهذان العاملان يجعلاننا ننظر إلى ما يرويه في كتابه في شيء كثير من الحذر ، بل من الشك .

والظاهرة الفنية التي تلفت النظر في شعر هذه الفترة كثرة « النقائص » وانتشارها ، وبخاصة في أثناء القتال الطويل الذي دار بين علي^٢ ومعاوية في صفين . فالمقاتل من جند علي^٢ يخرج للقتال وهو يرتجز مفتخراً ببطولته ، معترفاً بدفاعه عن علي^٢ ، فيبرز له مقاتل من جند معاوية يرتجزاً من القافية نفسها مفتخراً أيضاً ببطولته ، معترفاً بدفاعه عن معاوية وخروجه معه للثأر لعثمان . والمقاتلون من كلا المعسكرين قبل الوقائع وبعدها يتبادلون القصائد ،

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ٢٨٢/١٣ ، ٢٨٣ ، وياقوت : معجم الأدباء

وينقض بعضهم على بعض ما يدعيه . وكثرة النقائص وانتشارها بين المقاتلين في هذه الفترة ظاهرة طبيعية لا غرابة فيها . وهي لا ترجع فقط إلى ما كان من إثارة للعصبية الهاشمية والأموية . كما يذهب أستاذنا أحمد انشايب (١) . ولكنها ترجع أيضاً إلى طبيعة الموقف الحربى في هذه الفترة . فقد كان ميدان القتال ميداناً عربياً خالصاً يخوض غماره في كلا معسكريه مقاتلون من العرب ، ومجالاً للمنافسة حول إظهار البطولة العربية في كلا جانبيها : الشجاعة والفصاحة ، فلم يكن الصراع بينهم صراعاً باللسان فحسب . وإنما كان صراعاً باللسان واللسان معاً ، فمضوا يتقاذفون بالقصائد والأرجاز كما يتقاذفون بالسهام . وفي كل موقف من مواقف القتال ، وفي كل مسرح من مسارحه الخلفية تدوى في الأسماع نقائص المقاتلين من أصحاب الرجز وأصحاب القصيد ، كما يدوى أزيز سهامهم . وصيلل سيوفهم . وقعقة دروعهم ورماحهم .

وموقفنا من هذه النقائص يختلف عن موقفنا السابق من تلك المجموعة من الشعر التى تنسب لعلی ، وتلك المجموعة التى تروى فى مدح علی ، وذلك لأن دوافع الوضع والانتحال هنا غير قوية ولا متوافرة . فكما يروى الرواة نقائص أصحاب علی يروون أيضاً نقائص أصحاب معاوية ، والمعانى فى كلتا المجموعتين معان مألوفة عادية لا مبالغة فيها ولا أثر للعصبية القبلية . كما أن طبيعة المناقضة تقضى على من يضع شعراً على أصحاب علی أن يضع شعراً على أصحاب معاوية . ولا يصح القول بأن شعر أصحاب علی من وضع الرواة المتشيعين له رداً منهم على شعر أصحاب معاوية ، لأن الأقرب إلى العقل هنا أن يسقط هؤلاء الرواة شعر أصحاب معاوية بما فيه من هجاء لعلی لا أن يضعوا شعراً للرد عليه . ثم لماذا نفترض أن أصحاب معاوية أقدر على الشعر من أصحاب علی ، مادام الكل عرباً يتنافسون فى الشجاعة والفصاحة ؟ وإذن فانتشار النقائص وكثرتها فى هذه الوقائع ليست غريبة ولا منكورة ، وإنما هى كما قلنا ظاهرة طبيعية أوجدتها طبيعة القتال نفسه . ومن هنا نجد

(١) تاريخ النقائص فى الشعر العربى / ١٢٤ وما بعدها .

أنفسنا أميل إلى تقبل كثير مما يرويه ابن مزاحم من هذه النقائض (١) .
ولعل أشهر نقيضتين استمعت إليهما هذه الفترة ، واتجهت إليهما
أنظار الباحثين في موضوع النقائض (٢) ، هما النقيضتان اللتان دارتا بين
كعب بن جُعَيْل شاعر معاوية والنجاشي الحارثي شاعر علي (٣) . فقد
قال كعب قصيدته :

أرى الشامَ تكرهُ ملكَ العراقِ وأهلُ العراقِ له كارهونا
فأمر عليّ شاعره أن يرد عليه فقال :

دَعَنْ معاوىَ ما لن يكونا فقد حَقَّقَ الله ما تحذرونا
أناكم عليُّ بأهلِ العراقِ وأهلِ الحجازِ ، فما تصنعونا ؟
يرون الطَّعانَ خلالَ العَجَّاجِ وضربَ القوانسِ في النَّقْعِ دينًا
هُمُ هزموا الجَمْعَ ، جمعَ الزبيرِ وطلحةَ والمُعشِرِ الناكثينَا
فإن يكره القوم ملكَ العِراقِ فقدُمَا رَضِينَا الذي تكرهونا
فقولوا لكعبِ أخى وائِل ومَنْ جَعَلَ الغثَ يوماً سمينَا
جعلتم عليًّا وأشباعه نظيرَ ابنِ هندٍ ، أما تستحونا ؟

فالنجاشي هنا ينقض على كعب قصيدته ، فإذا كانت الشام تكره ملك
العراق - كما يقول كعب - فإن العراق - كما يقول النجاشي - يرضى بما
يكرهون ، بل إن الحجاز أيضاً يرضى به . وإذا كان كعب يجعل معاوية
نظير عليّ ، فإن هذا في رأى النجاشي تبجح وعدم استحياء ، فما يستوى
علي ومعاوية إلا عند قوم يقلبون الحقائق ولا يستحون من أن يجعلوا الغث
والسمين يستويان . والنجاشي يقدم لهذا الرد بنصيحة يوجهها إلى معاوية

(١) انظر ورقة صفين / ١٥٣ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢١٨ ، ٢٥٦ ،
٢٥٧ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٧ - ٤١٩ ، ٤٢١ ،
٤٢٢ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ .

(٢) أحمد الشايب : تاريخ النقائض في الشعر العربي / ١٢٥ .

(٣) انظرهما في الدينوري : الأخبار الطوال / ١٧٠ - ١٧١ ، وابن مزاحم : ورقة
صفين / ٦٥ - ٦٦ .

بأن يتخلى عن آماله التي لن تتحقق ، فقد خرج على بأهل العراق وأهل الحجاز ، وهم محاربون شجعان يرون الحرب ديناً لهم ، وسوف تلحق الهزيمة بمعاوية وأنصاره كما لحقت من قبل بأصحاب الجمل .

وعلى الرغم من شهرة هذه النقيضة نلاحظ عليها ضعف الانفعال النفسى مما ترتب عليه قلة حظها من الأصالة الفنية . ومن الواضح أن النجاشى كان كل حرصه على أن ينقض على كعب أبياته ، فوضعها أمامه ومضى يرد عليها ردّاً هادئاً ليناً ، دون أن يشعر بالدنيا الصاخبة النائرة من حوله ، ولا بتلك الدماء التي سالت ، والرووس التي أطيح بها ، ولا بتلك التي توشك أن تسيل أو يطّاح بها . ولكن من الحق أن نقرر أن المناقضة لا ذنب لها هنا ، فليس معنى المناقضة أن يضعف انفعال الشاعر أو أن ينحدر إلى هذا المستوى البارد . وكان من الممكن أن يتخذ النجاشى من قصيدة كعب موضوعاً للسخرية من معاوية وأشياعه ، أو يتخذ من الجو المحيط به مجالا لإظهار انفعال السخط والحق على أولئك الأمويين الذين خرجوا على الخليفة الشرعى ، وكانوا سبباً في هذه الفرقة المريرة في الجماعة الإسلامية ، وفي دماء المسلمين التي أسالوها على مذبح مطامعهم الشخصية . أو يتخذ من ذكرى انتصار على أصحاب الجمل فرصة للتهديد والوعيد . أما هذا النقاش التافه حول على ومعاوية ، وهذا الانفعال الضعيف ، وهذا السخط البارد الذى ينزل إلى مستوى العتاب والذى يصوره في أبياته الثلاثة الأخيرة ، فإنها كلها لا تتفق مع طبيعة الموقف العنيف الذى كان فيه المسلمون في ذلك الوقت ، ولا تعبر عن وقع هذا الموقف على نفوسهم النائرة المتوترة التي ترى في هذا الصراع مسألة حياة أو موت : أو - على أقل تقدير - مسألة ذل دائم أو كرامة دائمة ، ولعل مما يؤيد هذا ما يذكره ابن أبى الحديد - مع أنه شيعى - تعليقا على هذه القصيدة : « أبيات كعب ابن جُعيل خير من هذه الأبيات ، وأخبث مقصداً ، وأدهى وأحسن (١) » والظاهر أن النجاشى لم يكن مخلصاً كل الإخلاص لمذهبه السياسى ، فهو

— كما يبدو من أخباره (١) — شاعر لم يدخل الإخلاص لعلّ في قلبه . ويدكر الرواة أنه لما غضب منه حين حده على شرب الخمر في رمضان ، لحق بمعاوية ، ثم هجا علياً (٢) كما هجا أهل الكوفة جميعاً هجاء مقذعاً فاحشاً (٣) . والظاهرة الفنية الثانية التي نلاحظها على شعر هذه الفترة انتشار الرجز وكثرته ، فالناظر في شعر هذه الفترة يلاحظ أن الرجز كان هو اللون الشائع من الشعر في هذه الفتن والحروب ، ففي كل مناسبة من المناسبات السياسية ، وفي كل يوم من أيام القتال ، تلاحظ أن صوت الرجز كان عالياً مدوياً . وأظن أننا لسنا في حاجة إلى أن نعيد ما قلناه في تعليل انتشار الرجز في عصر الفتوح ، فإن تلك الأسباب هي نفسها الأسباب التي جعلت الرجز ينتشر في هذه الفتن والحروب ، إذ أن الظروف الفنية التي وجد فيها الشعراء في الفتوح الأولى هي نفسها الظروف التي وجد فيها الشعراء في هذه الفتن والحروب ، وإن كنا نستطيع أن نضيف عاملاً جديداً، وهو أن القتال في هذه الفترة كان قتالاً بين القبائل العربية بعضها وبعض ، لا قتالاً بينها وبين جيوش أجنبية ، مما جعل القتال يتمثل في نفوس المقاتلين صورة من أيامهم القديمة في الجاهلية حيث كان الرجز اللون السائد من الشعر فيها .

ولكن الشيء الجدير بالملاحظة هو أن الرجز في هذه الفترة سجل تطوراً موضوعياً وفنياً نحو « الإسلامية » ، فلم يعد حديثاً عن البطولة ، أو تهديداً للعدو ، أو استلهاماً لحواء الخالدة فحسب ، كما كان في العصر الجاهلي أو في عصر الفتوح ، ولكنه أصبح — إلى جانب ذلك — حديثاً عن السيادة الإسلامية التي يتقاتل المسلمون من أجلها . ومن هنا أخذت موضوعاته تتغير وتذب فيها مظاهر الحياة الإسلامية ، كما أخذت معانيه تظهر فيها أفكار إسلامية جديدة ، وأخذ أسلوبه يتطور من صورته الشعبية الجاهلية إلى صورة شعبية إسلامية . وربما كان السبب في ذلك يرجع إلى عاملين :

(١) انظر ترجمته في ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ١٨٧ - ١٩٠ .

(٢) انظر ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة / ٣٦٦ - ٣٦٧ .

(٣) انظر ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ١٨٨ .

الأول أن الموضوع الأساسي الذي كان يدور حوله هذا الصراع المبرير بين المسلمين ، وهو الخلافة ، موضوع إسلامي خالص ، فمن الطبيعي أن تكون المعاني والأفكار التي يعبر عنها الشعراء في أثناء هذه الفترة إسلامية خالصة لأنها متفرعة عن هذا الموضوع الأساسي .

والآخر أن هذا الصراع خاض غماره جماعة من كبار الصحابة كعائشة وعلى وعَمَّار بن ياسر وطلحة والزبير ومعاوية وعمرو بن العاص وغيرهم . وليس من شك في أن اشتراك هؤلاء الصحابة في القتال كان يضفي عليه جواً دينياً ، وهو جو كان يعيش فيه المقاتلون جميعاً ويتأثرون به ، فمن الطبيعي أن يظهر هذا كله في شعرهم . ولهذا نلاحظ أن يوم الحمل بالذات هو اليوم الذي اشتدت فيه سيطرة المعاني الدينية على الرجز الذي جرى على ألسنة المقاتلين فيه سواء منهم من قاتل مع علي ومن قاتل مع عائشة (١) . ومن الواضح أن السبب في هذا يرجع إلى اشتراك عائشة فيه ، ويكفي أن تظهر زوج النبي وأم المؤمنين في الميدان لتصبح العواطف الدينية هي المسيطرة على نفوس المقاتلين جميعاً ، مَنْ قاتل منهم معها وَمَنْ قاتل منهم ضدها .

ولكن يجب أن نسجل هذا التطور في شيء من الحذر ، فقد ظل الرجز — على الرغم من هذا التطور — محتفظاً بصورته الشكلية القديمة : شطوراً قليلة العدد ، قليلة الحظ من الصنعة الفنية ، تعبر عن الموقف تعبيراً سريعاً متعجلاً ، دون أن ترتفع إلى مستوى القصيدة . والسبب في هذا يرجع — في أغلب الظن — إلى أن المقاتلين في هذه الحرب الأهلية كانوا ما يزالون ينظرون إلى الرجز من وجهة النظر القديمة من حيث هو فن شعبي قريب المنال لا يتسامى إلى تلك المنزلة الرسمية التي تنزها القصيدة ، ولا يستحق تلك العناية الفنية التي يوجهونها إليها .

ولنتظر في هذا الرجز الذي كان يردده عَمَّار بن ياسر وهو يقاتل

(١) انظر أمثلة على هذا في الطبري ١/٦/٣١٤٢ ، ٣١٧٦ ، ٣١٨٩ ، ٣١٩٦ ،

٣١٩٧ ، ٣١٩٨ ، ٣١٩٩ ، ٣٢٠٦ ، ٣٢١٢ ، ٣٢١٣ ، ٣٢١٤ ، ٣٢١٥ .

مع عليّ في صفين^(١) لثرى فيه صورة لتحول الرجز من ناحيته الموضوعية والفنية إلى فن إسلامي جديد:

نحن ضربناكم على تنزيله فاليوم نضربكم على تأويله
ضرباً يتربل الهام عن مقيله ويذهل الخليل عن خليله
أو يرجع الحق إلى سيله

أرأيت كيف خرج الرجز من دائرته القديمة إلى هذه الدائرة الإسلامية الجديدة؟ إن موضوع هذا الرجز إسلامي جديد، ومعانيه إسلامية خالصة، وأسلوبه يستمد ألفاظه من المعجم الإسلامي الجديد. لقد قاتل عمار في حياة النبي مشركي مكة - ومنهم أولئك الأمويون - دفاعاً عن كتاب الله الذي كان يتزل على النبي في ذلك الوقت، ثم دارت الأيام دورتها فإذا هو يقاتل هؤلاء الأمويين أنفسهم مرة أخرى دفاعاً عن كتاب الله الذي قاتلهم عليه من قبل، وهو - من أجل ذلك - مؤمن بأنه إنما يقاتل اليوم دفاعاً عن الحق الذي قاتل بالأمس دفاعاً عنه^(٢). هذه هي المعاني التي كانت تملأ نفس عمار وهو يقاتل في صفين، عبر عنها في هذا الرجز تعبيراً إسلامياً تشيع فيه الألفاظ الإسلامية كالتنزيل والتأويل والحق وسبيل الحق، ويظهر فيه بوضوح التأثير بأسلوب القرآن في قوله « ويذهل الخليل عن خليله »، فهو - بلا ريب - صدى لوصف فرع القيامة في قوله تعالى: « يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت، وتضع كل ذات حمل حملها، وترى الناس سكارى، وما هم بسكارى، ولكن عذاب الله شديد^(٣) »، وفي قوله عز وجل: « يوم يقرر المرء من أخيه. وأمه وأبيه. وصاحبته وبنيه. لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه^(٤) ».

(١) انظر ابن مزاحم: وقعة صفين / ٢٨٦ - ٢٨٧، والمسعودي، مروج الذهب ١٧/٢
(٢) يذكر الرواة أن عماراً حين نظر إلى راية عمرو بن العاص قال: « واهه إنها لراية قد قاتلتها ثلاث عركات، وما هذه بأرشد من ». ثم قال هذا الرجز (انظر ابن مزاحم: وقعة صفين / ٣٨٦، وابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٢/٢٧٣).

(٣) سورة الحج: الآية ٢.

(٤) سورة عبس: الآيات ٢٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧.

وأغلب الظن أننا نستطيع أن نقول - في ضوء هذه الملاحظة - إن الرجز سجل في هذه الفترة تطوراً موضوعياً وفنياً نحو « الإسلامية » ، وإنه خطأ الخطوة الأولى من صورته القديمة الجاهلية إلى صورة جديدة إسلامية ، وهي خطوة لم تظهر بوضوح في رجز الفتوح الأولى ، كما قلنا من قبل . ولكنها - على الرغم من ذلك - لم تقرب به من الناحية الشكلية إلى دائرة القصيدة .

وبينا كان الرجز يخطو هذه الخطوة الأولى في حذر وعلى استحياء ، كان القصيد يتابع خطواته في سبيل التطور الموضوعي والفني نحو « الإسلامية » ، وهو التطور الذي رأينا خطواته الأولى في عصر الفتوح . لقد أخذت موضوعاته تتطور نحو « الإسلامية » الخالصة ، وتعبّر عن هذه السياسة الإسلامية التي كان المسلمون يتقاتلون من أجلها تعبيراً يستمد معانيه وأفكاره من الحياة الإسلامية الجديدة التي كانت قد استقرت تماماً في نفوس المسلمين ، كما يستمد ألفاظه وعباراته من المعجم الإسلامي الجديد ، بل من المعجم القرآني نفسه .

ولنتظر في هذه الأبيات التي قالها قاتل محمد بن طلحة في يوم الجمل (١) ، والمؤرخون يذكرون أن ابن طلحة كان يقاتل وهو يتلو قوله تعالى « حم » . لا ينصرون (٢) :

وأشعث قَوَّامٍ بآياتِ ربه	قليل الأذى فيما ترى العين مُسَلِّمٍ
هتكتُ له بالرمح جَيْبَ قميصه	فَخَرَّ صريعاً لليدين وللقسم
يُذَكِّرُنِي حم والرمحُ شاجرٌ	فَهَلَّا تلا حم قبلَ التقدّم
على غيرِ شيءٍ غيرَ أن ليسَ تابِعاً	علياً ، وَمَنْ لا يَتَّبِعِ الحقَّ يَنْدَم

(١) يختلف المؤرخون في هذا القاتل (انظر الطبري ٣٢٠٨/٦/١) . ولكن الذي أرجحه أنه الأشتر النخعي البطل الكوفي العظيم الذي شهد مع حل مشاهده كلها ، وأجد تأييداً لهذا في حديث السيدة عائشة عن هذه الحادثة الذي يرويهِ الطبري في تاريخه ٣٢٢٧/٦/١ ، ٣٢٢٨ .

(٢) الطبري ٣٢٠٨/٦/١ ، والمسعودي : مروج الذهب ١٠/٢ . وبين المصدرين اختلاف يسير في ألفاظ الأبيات وترتيبها ، وقد أخذنا برواية الطبري .

أرأيت كيف اتخذ الشاعر من هذه الحادثة التي تحدث أمثالها في كل يوم من أيام القتال موضوعاً لهذه الأبيات الرائعة ؟ وكيف استغلها هذا الاستغلال الفني الممتاز لرسم صورة إسلامية جديدة في أفكارها ومعانيها ، وفي ألفاظها وعباراتها ؟ لقد كان الشاعر بارعاً في اختيار الوضع الذي يلتقط منه صورته ، فسلط أضواءه على الجانب الديني من شخصية هذا المقاتل ، وعلى الجانب السياسي من المعركة ، ثم كان بارعاً في عرض نفسه ، أو - بعبارة أخرى - في عرض ذلك الصراع النفسي الذي يحدث في نفس المقاتل حين تضطره ظروف القتال إلى قتل أخيه المسلم . لقد وجد الشاعر نفسه أمام مشكلة نفسية عنيفة ، فهذا العدو الذي يضطر لقتاله أخوه في الدين ، بل هو عابد زاهد ، قوام بآيات ربه ، قليل الأذى ، مسلم صادق الإسلام ، وهو يقاتله وهو يتلو آيات من كتاب الله الكريم ، فنفسه الدينية تأبى عليه قتله ، ولكن نفسه المحاربة تدعوه إلى قتله . ويجد الشاعر أن نفسه قد انقسمت عليه ، وأن عاطفة التدين من ناحية ، وغريزة الدفاع عن النفس من ناحية أخرى ، تتجاذبان كلٌّ إليها ، والموقف حرج ، والظرف لا يحتمل تردداً . وتتغلب غريزة الدفاع عن النفس فإذا هو يندفع إليه ليهتك برمح جيب قميصه ، وليتركه بعد ذلك نحر صريعاً للدين والقم . وكأنما تندم نفسه على ما فعل ، وتبرز عاطفة التدين وجهها له ، فيمضي ليعمل لتصرفه لعل هذا التعليل يعيد الندم إلى مكانه العميقة في نفسه ، وتكون براعته حين يلتقي تبعة تصرفه على عدوه نفسه ، فهو لم يتل هذه الآيات من القرآن إلا بعد أن اشتجرت الرماح ، ولو أنه تلاها من قبل لعلم أن الله أمره بطاعة ولي الأمر الشرعي . ثم تعود إليه نزعتة السياسية التي خرج ليقاتل من أجلها ، وهي تكنى عنده لتبرير تصرفه ، فيعلن أنه لم يقتل هذا المقاتل إلا لأنه خرج على عليّ صاحب الحق الشرعي في الخلافة ، ويختم أبياته بهذا التذييل الذي يصفه علماء البلاغة بأنه يجري مجرى المثل « ومن لا يتبع الحق يندم » .

ثم أرأيت كيف يعبر الشاعر عن هذه المعاني والأفكار الجديدة تعبيراً فنياً على جانب كبير من الروعة والجمال ؟ إنه يلون أسلوبه بالخبرة حيناً ،

والإنشائية حيناً آخر ، دون أن تكون في هذا أبة محاولة لإقامة الوزن أو
تكملة القافية . وهو يعتمد على الفعل الماضي حين يعبر عن قتله لعدوه ،
كأنه يضعنا أمام الأمر الواقع الذي نفذ سهمه ولا راد له ، وعلى الفعل
المضارع حين يعبر عن المشكلة النفسية التي نواجهه ، كأنه يريد أن يعيدها
إلى ذهنه ليجد تعليلاً لتصرفه فيها ، أو كأنه يريد أن يمثلها لنا كأنها حاضرة
أمامنا لنشاركه في موقفه منها . ثم هو يتخير من الألفاظ ما يعبر عن معانيه
تعبيراً صادقاً قوياً . أرأيت كيف تعبر صيغة «فَعَّال» في البيت الأول
عن المبالغة التي يريد أن يضيفها على عدوه ؟ وكيف كان استخدامه لهتك
وخرّ أقوى دلالة على المعنى وأشدّ تصويراً له من مزق وسقط مثلاً ؟
وكيف عبر عن اشتباك الرماح بالاشتجار ؟ إنها ليست مشتبكة فحسب ،
ولأنما هي مشتبكة اشتباكاً قوياً ، ومتداخلة بعضها في بعض ، ومختلطة من
هنا ومن هناك بحيث لا يستطيع الناظر أن يتبين اتجاهاتها . ثم أرأيت إلى هذه
الصورة التي يرسمها لسقوط عدوه بعد طعنته ؟ إنه لم يسقط فحسب ،
ولأنما «خر صريعاً للدين وللهم» . لقد كان الموقف عنيفاً ، والقتال محتدماً ،
والطعنة نافذة قوية ألقت بالعدو على وجهه ويديه صريعاً بتخبط في دمه .
ثم أرأيت إلى هذه المجموعة من الألفاظ التي يعبر بها الشاعر عن معانيه
وأفكاره ؟ إنها مجموعة إسلامية يستمدّها من المعجم الإسلامي الجديد ،
فالبيت الأول كله إسلامي خالص في معانيه وألفاظه ، إنه ترديد لما يذكره
الإسلام من صفات المؤمنين الصادقين ، والبيت الثالث استغلال في رائع
لتلك الآية القرآنية التي كان القتل يرددها قبل مصرعه . إن الشاعر
ينقل هذه الآية في بيته في مقدرة بارعة تضيئ عليه جواً قرآنياً رائعاً .
وكلمة « الحق » في البيت الأخير من الكلمات العربية التي ترددت في
القرآن الكريم كثيراً حتى أوشكت أن تكون كلمة إسلامية في مدلولها
اللغوي .

أرأيت كيف تابع القصيد في هذه الفترة تطوره الموضوعى والفنى نحو « الإسلامية » ؟ إنه يتابع هذا التطور فى خطى سريعة ثابتة قوية لىبتعد عن الفنية الجاهلية ويسجل فنية إسلامية جديدة . وهو فى هذا التطور يوسع من طاقته الفنية ليعبر عن الدين الجديد والسياسة الجديدة تعبيراً جديداً على حظ كبير من الحدة والطرافة . لقد أخذ يمتص الأفكار الإسلامية الجديدة والأساليب الإسلامية الجديدة ، ليخرجها فناً إسلامياً سائغاً للسامعين ، كما يمتص النحل عصارَةَ الزهر ليخرجها عسلاً مصفى سائغاً للشاربين .

* * *

على هذا النحو شارك الشعر ، رجزه وقصيده ، فى هذه الفتن والحروب الأهلية . والملاحظة التى نريد أن نسجلها فى ختام هذا الحديث هى أن شخصية الكوفة الفنية أخذت فى الظهور والوضوح فى أثناء هذه الفترة ، بعد أن كانت مختلطة المعالم غير متميزة السمات فى عصر الفتوح . فالحديث عن الكوفة ، وعن على ، وعن خصومها وخصومه ، وعن مذهبها السياسى وآرائها فى السياسة الإسلامية ، أخذ يتقدم فى قوة وثبات ليحتل مكاناً ملحوظاً فى شعرها ، بعد أن كان الشعر فى الفترة السابقة من تاريخها مشترك المعالم بين الأمصار الإسلامية المختلفة . فالشاعر الكوفى فى عصر الفتوح — سواء أكان من أصحاب الرجز أم من أصحاب القصيد — شديد الشبه بشعراء الأمصار الأخرى ، وذلك لأنهم جميعاً يشتركون فى عمل واحد ، ويعملون من أجل غاية مشتركة . أما فى هذا العصر فالشاعر الكوفى إنما يتحدث عن موضوعات خاصة بمدينته ، ويعبر عن جوانب من حياتها الخاصة لا تشاركها فيها غيرها من الأمصار .

وهكذا عملت هذه الفترة من تاريخ الكوفة على أن تظهر شخصيتها الفنية ، كما عملت من قبل على أن تظهر شخصيتها السياسية .

الشعر في عصر الثورات :

رأينا كيف توالى الأحداث بعد مقتل على ، وكيف أخذ الكوفيون بعد فترة قصيرة من خلافة معاوية يفيقون لأنفسهم ، وتعود إليهم أفئدتهم الضائعة في تلك الفترة التي اصطلحنا على تسميتها « عصر الثورات (١) » .

وقد شارك الشعر في هذه الثورات مشاركة قوية ، ووجد فيها مادة خصبة له ، وأتيحت الفرصة فيها لشخصية الكوفة الفنية التي رأينا أنها بدأت في الظهور والوضوح في الفترة السابقة ليزداد وضوحها وتميزها واستقرارها ، كما أتيحت الفرصة أيضاً لبعض العبقریات الفنية لتحتل مكانها بين الخالدين من شعراء الأدب العربي . ومن الواضح أن السبب في هذا يرجع إلى أن الكوفة أصبحت « مدينة » لها ما للمدن من مقومات حضارية واجتماعية ، كما يرجع أيضاً إلى أنها بدأت تلتفت إلى نفسها ، وتتعرف إلى شخصيتها ، وتتخذ لها أسلوباً متميزاً في الحياة السياسية والاجتماعية والعقلية .

وقد رأينا أن أول ثورة اشتعلت في الكوفة ضد الحكم الأموي كانت ثورة حُجْر بن عَدِيٍّ (٢) . وعلى الرغم من أن هذه الثورة لم تكن ثورة بالمفهوم الدقيق لكلمة « ثورة » ، إذ أنها — كما رأينا — لم تكن أكثر من احتجاج قام به بعض شيعة على المتحمسون له من أهل الكوفة ضد أوامر معاوية التي أصدرها لواليه عليها ، فإن الشرقة وجد فيها مجالاً للتنفيس عما كان يكتمه أصحابه — بل أهل الكوفة في مجموعهم — في نفوسهم ، وفرصة مواتية للتعبير عما كان يثور فيها من معاني السخط والحقن والتمرد . ولكن هذه الثورة لم تدم طويلاً ، فلم تكد تبدأ حتى انتهت ، ومن هنا كان مجال القول أمام

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٦٠ .

(٢) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٦٤ .

الشعر فيها ضيقاً ، وكانت الفرصة المواتية سريعة قصيرة . وكما شارك الشعر ، قصيده ورجزه ، في الفتوح الأولى ، ثم في الحروب الأهلية بعد ذلك ، شارك أيضاً في هذه الثورة ، واستطاع أن يقدم ألواناً على حظ غير قليل من الأصالة الفنية . فقد مضى الشعر مع هذه الثورة منذ أن بدأت إلى أن انتهت ، يسجل مراحلها القصيرة وأحداثها السريعة ، بقدر ما يتسع أمامه مجال القول وتواتيه الفرصة . لقد مضى الشعراء يبحثون الناس في أول الأمر على الخروج مع حُجْرٍ ، ثم يصورون بعد ذلك القتال السريع الذي دار بين أصحاب حجر وبين شرطة زياد ، ثم يتحدثون عن حجر وأصحابه حين سُير بهم إلى معاوية ، ثم يرثون حُجْرًا في النهاية (١) . ومن الممكن أن نلاحظ أن الرجز كان أداة التعبير في المراحل الأولى من هذه الثورة ، اعتمد عليه الداعون إلى الخروج ، والمخرجون إلى هذه الثورة ، وأن القصيدة كان أداة التعبير في المراحل الأخيرة ، اعتمد عليه الباكون على حُجْر حين أسر ، ثم حين قتل بعد ذلك . وليس في هذا غرابة ، ما دام الرجز — كما قلنا — لحن الحرب والسرعة ، والقصيدة لحن الفراغ والأناة .

ولنستمع إلى أحد أصحاب حُجْر — قيس بن قَهْدَان الكندي — وهو يسير في مجالس كندة مرتجلاً يبحث قومه على تأييد حجر (٢) ، ولننظر بعد ذلك إلى أي حد استطاع أن يعبر عما في نفسه ، وأن يصور الموقف التصوير الفني الذي يتطلبه :

يا قوم حُجْرٍ دافعوا وصاولوا وعن أخيكم ساعةً فقاتلوا
لا يُلْفَيْنَ منكم لحُجْرٍ خاذلٌ أليس فيكم راميٌّ ونابلٌ ؟
وفارسٌ مُسْتَلْتِمٌ وراجلٌ ؟ وضاربٌ بالسيف لا يُزَايلُ ؟

أرأيت إلى هذا الكندي كيف يضرب على الوتر الحساس الذي يعرف

(١) انظر نماذج هذا كله في الطبري ١١٩/١/٢ - ١٢١ ، ١٤٦ - ١٥٥ وفي ابن سعد : الطبقات الكبير ١٥٣/٦ ، ١٥٤ ، وفي المسعودي : مروج الذهب ٤٢/٢ ، وفي الدينوري : الأخبار الطوال / ٢٣٧ .

(٢) الطبري ١٢١/١/٢ .

أنه خير وسيلة للتأثير المباشر في نفوس كندة ؟ إنه بضرب على وتر العصبية القبلية ، ويتحدث إليهم كما يتحدث ابن القبيلة إلى قبيلته ، وكله أمل في أن تنصره ظالماً أو مظلوماً . وهو لهذا يخاطبهم في مستهل حديثه بقوله : « يا قوم حُجْر » لأنه حريص منذ البداية على أن يثير فيهم الشعور بالقبيلة والإحساس بالعصبية . ثم يحاول أن يضعهم في داخل المشكلة أو - بتعبير آخر - يجعلهم أصحاب المشكلة ، فيذكرهم بصلة القرى ، بل صلة الأخوة التي تربط بينهم وبين حجر . فيذكرهم بأنه أخوهم ، وهو لا يطلب منهم إلا أن يصبروا معه ساعة حتى يأذن الله بالنصر . وهو يكرر اسم « حُجْر » أكثر من مرة كأنما يتخذ منه وسيلة للتأثير فيهم ، وتذكيرهم به كلما فكروا في نسيانه ، ثم يحذرهم من خذلانه ، بل يؤكد لهم هذا التحذير ، معتمداً في ذلك على تلك « النون » التي يسميها النحويون « نون التوكيد » والتي نراها هنا ناقوساً يذق منذراً بالخطر ، وهو لا يكتفى بهذا التوكيد ، بل يقدم المُتَعَلِّق على المُتَعَلِّق به - كما يقول النحويون أيضاً - فيقدم الجار والمجرور « منكم » على نائب الفاعل « خاذل » لأن أهم شيء عنده هو ألا يُلْقَى منهم - منهم بالذات - خاذل له ، حتى إذا ما انتهى من الضرب على هذا الوتر الحساس ، انتقل إلى وتر آخر ، مُغَيِّراً من النعمة التي يضر بها ، فإذا هو ينتقل من الأسلوب الخبري إلى الأسلوب الإنشائي ، معتمداً على الاستفهام الذي خرج به عن معناه - كما يقول أصحاب البلاغة - إلى لون من التقرير الصارم الذي لا يقبل مناقشة ، ولا يحتمل تكديماً ولا إنكاراً ، فيذكرهم أنهم على استعداد للقتال ، ففيهم الطاعنون بالرماح ، والرامون بالسهام ، والضاربون بالسيوف ، وفيهم الفرسان ، وفيهم الرجال ، فهو يعرض عليهم عُدَدَهُم الحربية دون أن يترك لهم مجالاً لمناقشته أو تكذيبه ، كأنه يقول لهم : أليست هذه عددكم ؟ فلماذا لا تقاتلون ؟ أرأيت كيف استطاع الرجز أن يصور كل هذه المعاني والانفعالات في هذه الشطور القليلة ، وأن يعبر عنها هذا التعبير الفني القوي الذي يدل على الحماس الذي كان يملأ عليه نفسه ، وعلى أن التجربة التي عبر عنها كانت تجربة نفسية صادقة ؟

هذه صورة من الرجز الذي استمعت إليه الكوفة في أثناء هذه الثورة ،

وهي صورة - على صغرها - غنية بالألوان الفنية القوية .

وكذلك كان الشأن في القصيد . لقد بدأ القصيد يستعيد مجده القديم ، ويسرد ألوانه الزاهية التي غشّاها غبار الوقائع ، وحجّبتها ظلمات الفتن ، أخذ الشعراء يشدون أوتارهم التي طال تراخيها ، ويجلّون الصدا الذي تراكم على آلائهم النحاسية بعد ما طال إهمالهم لها في أثناء الفترتين السابقتين ، وأخذت العبقريات الفنية التي شغلتها الحروب عن التفرغ للفن في الظهور والتفتح (١) .

ونستطيع أن نسجل هنا ملاحظتين :

الأولى أن المرأة الشاعرة أخذت تلعب دورها على مسرح الكوفة الفني .
ففي أثناء هذه الثورة نجد شاعرة كوفية (٢) تودّع حُجراً حين سير به إلى معاوية بهذا النغم الحزين :

تَرْفَعُ أَيُّهَا الْقَمَرُ الْمُنِيرُ	تَرْفَعُ هَلْ تَرَى حُجْرًا يَسِيرُ
يسير إلى معاوية بن حرب	ليقتله كما زعم الحبير
تَتَجَبَّرُ الْجَبَابِرُ بَعْدَ حَجَرٍ	وطاب لها الخورنقُ والسدير
وأصبحت البلاد له مُحُولًا	كأن لم يُحْيِها يوماً مطيرُ
ألا يا حُجْرُ ، حُجْرَ بَنِي عَدِيٍّ	تلفتك السلامةُ والسرور
أخاف عليك ما أُرْدَى عَدِيًّا	وشيخاً في دمشقَ له زئير
فإن تهلك فكل عَمِيدٍ قَوْمٍ	إلى هلك من الدنيا يصير (٣)

(١) من المهم أن نلاحظ أن أعشى همدان الذي رأيناه ينهض بشعر الفتوح نهضة ممتازة لم يكن قد ظهر بعد .

(٢) هي في بعض المصادر هند الأنصارية بنت زيد بن غزوة (الطبري ١٤٦/١/٢) ، أو ابن غزوة (ابن سعد : الطبقات الكبير ١٥٣/٦) . وهي في مصادر أخرى ابنة حجر (المسعودي : مروج الذهب ٤٢/٢) ، أو أمه (الدينوري : الأخبار الطوال / ٢٣٧) . وهي في مصادر غيرها امرأة مجهولة من كندة (الأغاني ١٦ / ١١ - بولاق) .

(٣) آثرنا رواية ابن سعد (١٥٣/٦ ، ١٥٤) لأنها كما يبدو لنا أصبغ الروايات وأدقها ، إذ يبدو أن بعض المصادر الأخرى قد أضافت إلى القصيدة بعض أبيات قيلت بعد مقتل حجر ، مع أنها صريحة في أن القصيدة قيلت قبل مقتله كما في الطبري (١٤٦/١/٢) - البيت الثامن (والمسعودي ٤٢/٢ البيت السابع) كما أن بعض المصادر الأخرى يكثر فيها الاضطراب والتعريف كالمسعودي (البيت الرابع) ، وأما الدينوري فلم يرو منها سوى ثلاثة أبيات .

والقصيدة - كما هو واضح - صورة من الشعر النسائي ، تشيع فيها روح المرأة . ورقة مشاعرها ، وضعف أعصابها ، كما يشيع فيها معجم المرأة اللغوي وأساليبيها في التعبير . فالعاطفة التي تسيطر على هذه الشاعرة هي عاطفة الخوف والإشفاق ، وهي عاطفة من العواطف الأساسية التي تسيطر على نفس المرأة . وهذه العاطفة لم تدفعها إلى الثورة أو التمرد أو التفكير في الانتقام ، وإنما دفعتها إلى الاستسلام ، فهي خائفة على حجر ، وهي مشفقة عليه ، ولكنها في النهاية مستسلمة ، وكل ما استطاعت أن تصل إليه هو الاستسلام لما تأتي به الأقدار . ثم ماذا ؟ إنها تتحدث إلى القمر ، وتبثه شكاتها الحزينة ، وحسرتها المريرة ، بل عجزها وضعفها ، في حديث نسائي ، بل نجوى نسائية تشيع فيها روح المرأة الرقيقة وعواطفها الناعمة . ثم رأيت إلى هذا الدعاء في البيت الخامس « تلتفتك السلامة والسرور » ؟ إنه دعاء نسائي فيه نعومة المرأة ولينها ، إنه تعبير من تلك التعبيرات النسائية المألوفة التي لا نسمعها من آباءنا ، وإنما نسمعها من أمهاتنا وزوجاتنا . ولكن القصيدة - مع ذلك ، وعلى الرغم من أنها حديث نسائي جميل - لا تصل إلى ذلك المستوى الرفيع الذي نراه عند شاعرة كالخنساء مثلاً أو ليلى الأخيلية اللتين وصل الشعر النسائي عندهما إلى أرفع أساليبه الفنية ، وأقواها تعبيراً عن الشخصية النسائية .

والملاحظة الأخرى هي أن الشعر في هذه الثورة اتسعت طاقاته الفنية للتعبير عن كل ما يدور في نفس الشاعر من معان مختلفة ، وما يجيش في أعماقه من مشاعر متعددة ، بل اتسعت للماضي وذاكراته تستمد منه ومنها مادة فنية خصبة . ولعلنا لا نكون قد نسينا أننا قلنا منذ حين إن شعراء الكوفة لم تتح لهم فرصة التفكير في الماضي ، والالتفات إليه ، واستغلال ذاكراته استغلالاً فنياً جديراً بالخلود ، إلا في عصر الثورات . وها نحن أولاء نجد في هذه الثورة - على ضعفها وقصر عمرها - مصداقاً لذلك عند الشاعر الكوفي عبد الله بن خليفة الطائي في قصيدته الطويلة التي بعث بها إلى عديّ ابن حاتم الطائي من جبلى طى اللذين التجأ إليهما فراراً من أوامر زياد وكان

قد فرض عليه أن يغادر الكوفة في أعقاب هذه الثورة (١) . وأول ما نلاحظه على هذه القصيدة أنها طويلة طويلاً ملحوظاً ، فهي تبلغ ستة وخمسين بيتاً ، وهو طول لم نعهده في شعر الكوفة حتى هذا العصر . وقد لاحظنا أن شعر الكوفة في الفترتين السابقتين كان مقطوعات أو قصائد قصيرة . وفي ضوء ماقررناه من قبل نستطيع أن نعلل لهذه الإطالة بأنها نتيجة للفراغ الذي كان الشاعر يعيش فيه في منفاه ، ذلك الفراغ الذي أتاح له فرصة واسعة للتفرغ للعمل الفني وتجويده ، كما أتاح له أيضاً الفرصة للتفكير في الماضي ، واستغلاله استغلالاً فنياً رائعاً . وإذا كان الشاعر في أعماق نجد بعيداً عن سلطان زياد ، فقد جعله هذا قادراً على الحديث عن حجر وثورته في حرية وصراحة دون أن يخشى أذى أوبطشاً . ومع أن الشاعر كان يعيش في ديار قومه الأولى فإنه كان يشعر شعوراً عميقاً بأنه غريب فيها ، ومن هنا كان حنينه إلى الكوفة حنيناً قوياً يملك عليه كل مشاعره ، ويثير في نفسه أعماق الانفعالات ، بل كان هو العاطفة الأساسية التي سيطرت على قصيدته .

بدأ الشاعر قصيدته بحديث قصير ولكنه معبر عن حالته النفسية تعبيراً صادقاً ، إذ كان صدي لما يدور في نفسه من شعور بالغربة ، وحنين إلى الوطن ، تحدث فيه عن ليلاه البعيدة ، وشبابه المفقود ، وما تثيره ذكريات الصبا والشباب من حزن ووجد :

تذكرت ليلي والشبيبة أعصراً وذكر الصبا برح على من تذكر
وآلى الشباب فافتقدت غصونه فيالك من وجد به حين أدبراً

وينتزع الشاعر نفسه من هذا الحديث وكأنه يخشى أن يترسل فيه أو يندفع وراءه ، فيعده به عما هو أهم عنده منه ، وهو الحديث عن تلك الثورة التي كتب عليها الإخفاق ، والتي يريد أن يبكي عليها وعلى أصحابها الذين استشهدوا في سبيلها ، أولئك الحلان الذين كانوا شيعة له وموئلاً ، فتخرومهم الموت ، فأصبح بعدهم لا يرجو شيئاً في الحياة ، بل لا يرغب

(١) انظر هذه القصيدة الطويلة في الطبري ٣ / ١ / ١٤٨ - ١٥٤ .

في الحياة نفسها ، وإنما يعيش فقط على ذكراهم حتى يتركه الموت . وهو يخص حُجراً من بين هؤلاء الخلان برثاء حار صادق صادر من أعماق نفسه التي تحس في غربتها الرزء أكثر ممن ظلوا يعيشون في رحاب وطنهم ، وإذا كان هؤلاء يحسونه مرة ، فإنه هو يحسه مضاعفاً ، فيدعو له بالرحمة ، ويستمطر السحاب على قبره إلى يوم البعث والنشور ، ويتحدث عن شجاعته ، ودفاعه عن الحق ، ووقوفه في وجه الظلم ، وعن عمله من أجل الإسلام وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر :

أقول ولا والله أنسى أذكّارهمُ سَجِيسَ البالي أو أموتَ فأقبرا
على أهل عذراء السلام مضاعفاً من الله وليسقى الغمام الكنهورا (١)
ولاقى بها حُجراً من الله رحمةً فقد كان أرضى الله حُجراً وأعذراً
ولا زال تهطل مثلثٌ وديمةً على قبر حُجراً أو يُنادى فيُحشرا
فياحجر من الخيل تدمى نحورها وللمليك المغزى إذا ماتغشرا (٢)
ومن صادعٌ بالحق بعدك ناطق بتقوى ، ومن إن قيل بالخور غيرا
فنعم أخو الإسلام كنت ، وإننى لأطمع أن تُؤتى الخلود وتُحبرا
وقد كنت تُعطى السيف في الحرب حقه وتعرف معروفا وتنكر مُنكرا

واللحن هنا لحن إسلامي رقيق ، تسيطر عليه العاطفة الدينية ، والشعور بفجيرة الإسلام في هذا الشهيد ، وتشيع فيه الألفاظ الإسلامية ، والمعاني الإسلامية ، ولكن تتسرب إليه صور من الفن القديم ، وهي صور موروثية استقرت في نفوس الشعراء ، كالدعاء بسقى الغمام القبور ، وكتلك الصورة للخيل التي تدمى نحورها في القتال ، ولكن الشاعر يمزج بين الصور القديمة الموروثة وبين الصور الإسلامية الجديدة مزجاً فنياً رائعاً ، يستمد روعته من ذلك الحرص على إيلاء الإسلام للصورة دون إهمال

(١) أهل عذراء هم حبر ومن قتل معه من أصحابه ، وقد قتلوا في موضع يقال له مرج عذراء (الطبري ١٣٦/١/٢) وهو على اثني عشر ميلاً من دمشق (مروج الذهب ٤٢/٢) - والغمام الكنهور كسفرجل : المتراكم منه أو ما كان قطعاً كالجبال .

(٢) تغشرا : غصب ، والغشمة : إتيان الأمر من غير تثبيت ، والتهضم والظلم .

أو تنكر للتقاليد الفنية القديمة . واللحن - إلى جانب هذا - لحن حر صريح ، لا التواء فيه ولا غموض ، وإنما يتدفق فيه الشاعر دون أن ينحش، شيئاً ، لأنه يدرك أنه بعيد عن سلطان زياد ، وفي مأمن من بطش الحكومة الأموية . ويرى الشاعر أن الوفاء يقضى عليه بأن يعود مرة أخرى إلى أصحاب حجر الدين تحدث عن حبه لهم وحزنه عليهم في صدر قصيدته ، ليدعو لهم بالرحمة والخير ، وليخص كل واحد منهم بما يستحقه من تخليد للذكراه ، فيتحدث عنهم واحداً واحداً حديثاً إسلامياً خالصاً ، ثم - على طريقته في المزج بين الصور الإسلامية والصور القديمة - يتحدث عن حزنه عليهم الذي لا ينتهي .

وكأنما أثارت هذه الذكريات في نفسه ذكرى تخلى قبيلته عنه ، وتركه دون أن يتصوروا له كأنه غريب بينهم ، فيمضي يتحدث إليهم حديثاً قليلاً يسيطر عليه الإحساس بالقبيلة ، وتمتزع فيه الصور القديمة الموروثة بالصور الإسلامية الجديدة ، ذلك الامتزاج الذي رأينا أنه أساس يقيم عليه الشاعر بناءه الفني .

ثم يمضي الشاعر إلى قومه ليذكرهم بنفسه وأهميته لهم ، ولكنه لا يستخدم الوتر القديم الذي استخدمه من قبل حين تحدث عن الغارة والبأس المصحح والحرب المقلصة ، وإنما يستخدم وتراً إسلامياً جديداً ، فيتحدث عن الفتوح الإسلامية التي شارك فيها ، وعن نصره لعل في صفين ، ويستمد من هذه الذكريات ، ذكريات الماضي الإسلامي المجيد ، مادة خصبة لفنه ، يستغلها استغلالاً فنياً جديراً بالإعجاب :

ألم تذكروا يوم المذنب البقي أمامكم ألا أرى الدهرَ مُدْبِراً
وكرّى على مِهْرَانٍ ، والجمع حاسر وقتلى الهمامَ المستميتَ المُسَوِّراً
ويومَ جلولاءِ الواقعةِ لم أَلَم ويومَ نهانِدِ الفتوحِ وتُسْتَرّاً
وتسوتنى يومَ الشريعةِ ، والقنا بصفّينِ في أكتافهم قد تكسرا

لقد التفت الشاعر الكوفي إلى ماضيه ، واستطاع أن يستغله هذا الاستغلال الفني الجميل الذي تتحول فيه أسماء الأماكن والوقائع إلى فن خالص ، لأنه

لا يتحدث عنها حديث المؤرخ ، وإنما يتحدث عنها حديث الفنان الذي يدخل نفسه في خلالها ، أو يدخلها هي في خلال نفسه ، لتخرج ألواناً فنية زاهية . ومرة أخرى نلاحظ أن وجود الشاعر بعيداً عن يد السلطان الأموي جعله يتحدث في صراحة عن نصره لعل في صفين ، بل عن إدار الأمور فيها وتكسر القنا في أكتافهم .

ثم يجد الشاعر أن الفرصة قد سنحت له ليث شكاته سيّد قبيلته الذي كتب هذه القصيدة إليه ، عدى بن حاتم الطائي ، وكان قد وعده بالعمل لإعادته إلى وطنه الكوفة . وهو يشه هذه الشكاة في مرارة وقسوة ، فيذكره عما أبلاه في سبيله وبدفاعه عنه ، وينصره له حين تخاذل عنه الجميع ، فكان جزاؤه أن يذل ويهان ، وأن يترك سجيناً أسيراً ، دون أن يحقق عدى أى وعد من وعوده له . وما هوذا الآن في أعماق الصحراء بين رعاء الإبل والشاء ، كأن لم يكن يوماً فارساً مغواراً ، وكأن لم يكن في أيام الفتح مجاهداً في سبيل الله :

فأصبحتُ أرعى النّيبَ طورا وتارة	أمره وإن راعى الشّوِينهات مرّ مرّاً
كأنّى لم أركبْ جواداً لفسارة	ولم أترك القرن الكميّ مُقطّرا
ولم أعترض بالسيف خيلاً مغيرة	إن النّكسُ مشى القهقريّ ثم جرجرا
ولم أستحثّ الركض في إثر عُصبةٍ	مُيمّمةٍ عليّاً سجّاساً وأبهرّا
ولم أذعر الأبلّامَ منى بغارةٍ	كورد القطّاء ثم انحدرتُ مظفرا
ولم أرَ في خيل تطاعن بالقنا	بقزوين أو شروين أو أغز كُنْدُرا

لقد عاد الشاعر مرة أخرى لنغمته الأولى ، متخذاً من الأوتار القديمة — وبالذات أوتار امرى القيس — معازف له ، بل هو يضرب على هذه الأوتار لحن امرى القيس القديم بعد أن يجرده من خلاعه واستهتاره :

كأنّى لم أركبْ جواداً للــــــذة	ولم أتبطنْ كاعباً ذات خلخالٍ
ولم أسبأ الزّقّ الروى ، ولم أقــــل	لخيلٍ كُرّى كَرّةً بعد إجمال

ولكنه يضيف إلى هذا اللحن أنغاماً جديدة ، يستمدّها — كما استمد أمثالها

من قبل — من الفتوح الإسلامية وما تثيره في نفسه من ذكريات مشرقة زاهية .
وإذ يحس الشاعر أنه قد عبر عن كل ما يريد أن يعبر عنه ، يعود إليه
حنينه إلى وطنه ، وشوقه إلى قومه ، فيعلن في ختام قصيدته أنه لا
يستغنى عنهم ولو أضاعوا ، وأنه لا خير في العيش بعدهم .

أرأيت كيف اتسعت الطاقة الفنية للشعر الكوفي هذا الاتساع الذي أتاح
للشاعر أن يعبر عن كل ما يجيش في نفسه من مشاعر ، وما يدور في عقله
من معان ؟ وكيف التفت هذا الشعر إلى ماضى مدينته يستمد منه الوحي لفن
رائع ممتاز ؟ وكيف استطاع هذا الشاعر أن ينتقل بالشعر الكوفي هذه الخطوة
الواسعة من مجاله الضيق الذي رأيناه في شعر الفتوح الأولى وفي شعر الحروب
الأهلية إلى هذا المجال الفسيح عن طريق ذلك المزج الفني الرائع بين الصور
القديمة الموروثة والصور الإسلامية الجديدة ؟ لقد كانت هذه الثورة — بل هذا
النبي الذي فرض على الشاعر — نعمة كبيرة على الشعر الكوفي ، لأن هذه
المحنة التي عاش فيها فترة غير قصيرة من حياته^(١) صهرت نفسه ، ووضعت
في تجربة نفسية عميقة ، ولكنها في الوقت نفسه أتاح له فراغاً جعله يتفرغ
لفنه ، فيطيل فيه ، ويمد في طاقاته الفنية ، ويستمد من ذكرياته مادة
خصبة ، يستغلها في حرية وانطلاق استغلالاً فنياً ممتازاً .

وليس من شك في أن لهذا الشاعر قصائد أخرى في منفاه ، فالطبرى
يذكر أنه خرج إلى الجبلين فجعل يكتب إلى عدى ، وجعل عدى يمينه^(٢) .
ومن الواضح أن الطبرى يقصد بالكتابة هنا كتابة الشعر . وهذا يضع أيدينا
على سر آخر من أسرار الإجازة الفنية التي نحسها في شعر هذا الشاعر ، وهو
أنه كان يكتب شعره ، ولا يقوله ارتجالاً ، وهذه الكتابة كانت تدفعه — من
غير شك — إلى شيء غير قليل من الأناة والتنقيح والتجويد . وهذا كله
يجعلنا نرى في هذا الشاعر اليمنى ، عبد الله بن خليفة الطائى ، شاعر هذه
الثورة ، ثورة حجر بن عدى الكندى اليمنى . وأظن أن في هذا اعترافاً بالعصبية
القبلية التي كانت ما تزال مهيمنة على حياة الكوفة حتى هذا العصر .

(١) يذكر المؤرخون أنه ظل في منفاه حتى مات قبل موت زياد (انظر الطبرى ١٥٥/١/٢)

(٢) ١٤٨/١/٢

ثم تكون ثورة الحسين التي قامت في أعقاب خلافة يزيد ، على نحو ما بينا في فصل الحياة السياسية . وإذا مضينا إلى أخبار هذه الثورة لتبين إلى أي حد شارك الشعر فيها ، فإننا نفاجأ بظاهرة أدبية تبدو لأول وهلة على شيء من الغرابة ، وهي قلة الشعر الذي وصل إلينا منها . ووجه الغرابة هو أن هذه الثورة كانت أشد ثورات الشيعة تأثيراً في حياتهم السياسية ، وأعمقها أثراً في نفوسهم ، فمن الغريب ألا نجد مثل هذا التأثير في حياتهم الأدبية . ولكن نظرة متأملة هادئة في أحداث هذه الثورة والظروف التي أحاطت بها تعد كافية لإزالة هذه الغرابة .

وأول ما نلاحظه هو أن الكوفة لم تشارك في هذه الثورة مشاركة عملية . فمع أن فكرة الثورة نشأت في الكوفة ونبتت في تربتها ، فإن الكوفة قد تخلت عنها وتخاذلت حين جدّ الجدل واقترب الحسين منها ، ويقدر ماتحمس الكوفيون لخروج الحسين إلى مدينتهم تراجعوا عن نصرته حين أصبح على أبواب مدينتهم ، بل أكثر من ذلك كان الخارجون لقتاله من الكوفيين أنفسهم ، أو - على حد قول الفرزدق للحسين - « قلوب الناس معك ، وسيوفهم مع بني أمية (١) » . ومن الطبيعي أن تكون نتيجة هذا قلة مجموعة الشعر الكوفية التي نتحدث عن هذه الثورة في أثنائها .

والملاحظة الثانية هي أن الكوفة في أثناء هذه الثورة ، وفي أعقابها أيضاً ، كانت تحكم حكماً دكتاتورياً رهيباً ، إذ كان الأمويون ينظرون إليها على أنها مركز من مراكز التهديد الخطيرة لهم ، بل على أنها أشد هذه المراكز خطراً ، وكأنهم كانوا يدركون أن أهلها لم يخرجوا لقتال الحسين إلا كرهاً عندما رأوا حكم السيف مسلطاً على رقابهم . ومن هنا لم تكن الظروف في الكوفة في هذه الفترة ملائمة للحديث عن ثورة الحسين ، أو لراثائه والبكاء عليه ، وذلك لأن أفواه الكوفيين كانت مكفمة . ولهذا لا نكاد نعثر على شعر كوفي في هذه

(١) الطبري ٢/١/٢٧٧ ، وأيضاً / ٢٧٨ .

الفترة يتخذ من هذه الثورة موضوعاً له ، أو يتخذ من مصرع الحسين مادة فنية له .

والملاحظة الثالثة هي أن الكوفة — على الرغم من تحاذيها عن نصرة الحسين وتخليها عنه في وقت الشدة — شعرت بهول الفجعة وفداحة الرزء ، وكأنما أذهلتها الصدمة عن التفكير في الفن ، إذ شغلت عنه بالتفكير فيما ارتكبه من خطأ في حق الحسين ، حين تركته يلقي مصرعه على مقربة منها . ولهذا لم يكذب الكوفيون يفتقون من هول الصدمة حتى بدءوا يفكرون في وسيلة عملية يكفرون بها عن ذنبهم العظيم الذي ارتكبوه ، ويتوبون بها إلى الله فظهر «التوابون» ، وظهر معهم الحديث عن الحسين ومصرعه ، وبدأ الشعر يجد في ذكريات كربلاء الحزينة مادة فنية خصبة يثير بها الشاعر ، ويلهب بها الحماس في نفوس الساخطين على الحكم الأموي .

وهكذا لم يتح للشعراء الكوفيين أن يتحدثوا عن ثورة الحسين ومصرعه إلا بعد وقت غير قصير ، عندما زالت روعة المفاجأة ، وبدأت صيحة « يا لثارات الحسين » تدوى علناً في أرجاء الكوفة (١) . وهذا الذي نذكره يؤيدنا فيه أبو الفرج حيث يقول : « وقد رثى الحسين بن علي — صلوات الله عليه — جماعة من متأخري الشعراء أستغنى عن ذكرهم في هذا الموضع كراهية الإطالة . وأما من تقدم فما وقع إلينا شيء رثى به ، وكانت الشعراء لا تقدم على ذلك مخافة من بني أمية وخشية منهم » (٢) .

وأظن أننا — في ضوء هذه الملاحظات — نستطيع أن نحدد الدائرة التي يدور فيها البحث :

أما الذين قاتلوا مع الحسين فلم يكونوا — كما رأينا — من الكوفيين ، ولم يكن معه منهم إلا أولئك النفر القليل الذين يعدون على أصابع اليد

(١) انظر شعر التوابين في هذا في المسعودي : مروج الذهب ٨٧/٢ ، وأمثى همدان في الطبري ٥٧٢/١/٢ — ٥٧٥ ، وفي المسعودي أيضاً / ٨٨ ، ٨٩ .

(٢) مقاتل الطالبين / ١٢٢ .

الواحدة ، وهم الذين خرجوا إليه من الكوفة ليقاتلوا معه^(١) . وإذن فالرجز الذى قبل فى أثناء القتال - فيما عدا ما يروى لهؤلاء النفر - ليس كوفيا .

وأما أهل الكوفة الذين تخاذلوا عن نصره الحسين ، وإن تكن قلوبهم معه ، فقد كانت أفواههم - كما رأينا - مكفمة ، فلم يستطيعوا أن يعبروا عن تأييدهم له فى أول حركته ، ولا أن يرثوه ويبيكوا عليه بعد مصرعه .

وأما أولئك الذين ندموا على خذلانهم إياه ، وقرروا التوبة العملية من ذلك ، فقد مضوا يصرحون فى شعرهم بهذا كله ، ويتحدثون عن الحسين ومصرعه ، ولكنهم لم يظهروا فى هذه الفترة ، وإنما ظهروا بعدها .

وإذن فأين نجد أصداء هذه الثورة فى شعر الكوفة فى هذه الفترة ؟

أغلب الظن أننا نستطيع أن نتلمس هذه الأصداء عند ثلاث طوائف : عند أنصار الحسين قبل القتال ، وعند أنصاره الذين كانوا بآمن من بطش الأمويين بعد القتال ، ثم عند الأمويين الذين قاتلوا الحسين وقتلوه .

وأول ما نقف عنده هذا الرجز الذى كان يرتجز به مسلم بن عقيل ، رسول الحسين إلى الكوفة ، وهو يقاتل شرطة عبيد الله بن زياد قبيل إلقاء القبض عليه^(٢) :

أقسمت لا أقتل إلا حرّاً وإن رأيت الموت شيئا نكراً
كل امرئ يوماً ملاقٍ شراً ويُخلط البارد سُخناً مرا
رُدّ شعاع الشمس فاستقرا أخاف أن أكذب أو أغرّاً

وهو رجز - من الناحية الفنية - على حظ كبير من الروعة والجمال ، وهو - من الناحية النفسية - صادق كل الصديق ، معبر تعبيراً دقيقاً عن الموجات النفسية التى كانت تتدفع فى نفس الشاعر وهو فى موقفه الضيق الحرج . فهو قبل كل شيء مصمم على أن يحتفظ بحريته ولو أدى هذا إلى

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٦٨ هامش (٦) .

(٢) الطبرى ٢٦٢/١/٢ ، وأبو الفرج : مقاتل الطالبين / ١٠٤ - مع اختلاف فى ترتيب الشطور . وقد أخذنا برواية الطبرى ، لأنها - فيما يبدو لنا - أقرب إلى التعبير النفسى من الفكرة .

قتله . وهو يعلن في صراحة وصدق أن الموت شيء منكر ، ولا يقول كما يقول غيره ممن يغالطون أنفسهم إن الموت شيء مجيب إلى نفسه ، وإنما يعبر عن نفسيته تعبيراً صادقاً ، فالموت شيء لا يحبه ولكنه لا يفر منه مادام قد صمم على الاحتفاظ بحريته . ثم يحاول أن يهدئ من روعه ، ويجعل هذه الموجة العالية الرهيبة تنحسر عن نفسه دون أن تجذبها في تيار من الهلع والفرع ، فيحدث نفسه بأن الدنيا متقلبة ، وكل امرئ فيها لابد أن يلاقى منها ما يسوءه ، وهو يعرض هذا الحديث النفسى في صورة فنية رائعة ، فالبارد الحلو لابد أن يخلط يوماً بسخن مر ، والأيام الباعمة الظليلة لابد أن يشوبها هجير القيظ ولفحة الحر ، بل إن شعاع الشمس المتدفق في حيوية ونشاط لابد أن يرتد في النهاية ويستقر ، فكل ضياء لابد بعده من ظلام ، وكل صباح باسم لابد أن يرتد إلى غروب حزين . . . وإذن فما المشكلة النفسية التي يعانينا ؟ إنه لا يحاول أن يخفيها عنا أو يضللنا عنها ، ولكنه يعلنها في صدق ترتاح إليه النفس ، إنه حريص على الحياة ، ولكنه حريص أيضاً على الحرية ، وحرصه على الحياة يغريه على تسليم نفسه إلى أعدائه ، ولكن حرصه على الحرية يجعله متردداً لأنه يخشى - بل يخاف - أن يكذب عليه أعداؤه أو يخدعوه ، فيقتلوه دون محاولة منه لتنفيذ عهده بأن يموت في سبيل حريته ، أو يأسروه فيفقد حريته التي يحرص عليها حرصه على الحياة . أرأيت كيف استطاع الشاعر أن يصور موقفه الضيق الحرج هذا التصوير الفنى الرائع الذى يستمد روعته من تعبيره عن نفسيته تعبيراً صادقاً لآراء فيه ولا تضليل ؟ إن هذا هو السر الذى يجعل هذه الشطور القليلة من الرجز تؤثر في نفوسنا تأثيراً قوياً ، يجعلنا نشعر بما كان يعانيه قائلها من صراع داخلى هائل لا يعدله إلا صراعه الخارجى مع أعدائه .

ويقترّب الحسين من الكوفة ، ويتخاذل أهلها عنه ، ولا يخرج منها للقائه إلا أربعة نفر على رواحلهم ، ومعهم دليلهم الطرماح بن عديّ وهو يرتجز (١) :

(١) الطبرى ٢/١/٣٠٢ .

يا ناقي لا تُدْعِرِي من زَجْرِي وشمري قبل طلوع الفجر
 بخير ركباني وخير سفر حتى تحلى بكريم النجر
 الماجد الحر رحيب الصدر أتى به الله لخير أمر
 ثُمّت أبقاه بقاء الدهر

والرجز هنا - ولعله أول شعر كوفي يظهر فيه الحديث عن الحسين -
 يعتمد على البساطة في عرض الفكرة ، فهو لا يعدو أن يكون صورة من تحية
 البدو وترحيبهم بضيف عزيز قادم إليهم ، وهم خارجون لاستقباله ، فالراجز
 يحث ناqqته على السير السريع لتحل برحاب هذا الضيف الذي يضئ عليه صفات
 المدح المألوفة عند البدو ، ويخلع عليه ما يمثله البدوى فى الرجل من مثل
 وفضائل ، فهو عنده كريم الأصل . ماجد . حر ، واسع الصدر . ولكنه
 يلون هذه المثل البدوية بلون إسلامى . لأن هذا الضيف ليس شخصا
 عاديا ، وإنما هو حفيد رسول الله . ومبعوث العناية الإلهية إليهم لأمر هو
 خير الأمور . ثم يختم هذه التحية البدوية بدعاء فطرى ساذج ، ولكنه معبر
 عما يحمله له فى نفسه من محبة صادقة وإخلاص أكيد ، فيدعو له بأن يقيه الله
 بقاء الدهر . أما الحديث عن حركة الحسين السياسية ، ودوافعها وأهدافها ،
 وتأيدده لها فهذه كلها أشياء لا يعنى بها هذا الراجز البدوى لأنه فى شغل عنها
 بإهداء التحية إلى الضيف الكريم ، والترحيب بمقدمه .

ثم يُقتل الحسين ، ويَحْمَل قاتله الأثيم رأسه لينطلق به إلى ابن
 زياد ، ويقف أمامه ليصور له شعوره فى هذه الشطور من الرجز (١) :

أوقر ركباني فضةً وذَهَبًا فقد قتلت الملكَ المحجَّبًا
 قتلت خيرَ الناسِ أمّا وأبا وخيرَهم إذ يُنسَبونَ نَسَبًا

والعاطفة التى تشيع فى هذا الرجز هى - مع الأسف - عاطفة الفرح
 والزهو : فرح القاتل بهذه الهدية الغالية التى يحملها إلى الأمير ، وزهو
 بهذا العمل الضخم الذى قام به من أجل الدولة ، وهو لهذا يشعر بأن أقل

(١) الطبرى ٢٨٢/١/٢ ، وأبو الفرج : مقاتل الطالبين / ١١٩ ، وقد روى منها
 المسعودى فى مروج الذهب ٧١/٢ ثلاثة شطور .

ما يمكن أن يكافئه الأمير به أن يوقر ركابه فضة وذهبا ، وهو - لهذا أيضا - يضاف على قتيله خير ما يمكن أن يضيفه إنسان على إنسان . وقد جعله هذا يشعر بشيء من الدالة على الأمير يبيح له أن يجعل حديثه عن هذه الحائزة حديث الأمر الذي لا يقبل ردا ولا رفضا ، وهو - من أجل هذا - يبدأ رجزه لا بالحديث عن الحادثة التي تعني الأمير ، وإنما بالحديث عن الحائزة التي تعنيه هو ، كأنما لا يعنيه من الأمر إلا ما سوف يناله من ذهب وفضة . وليس من شك في أن هذا المطلع - على الرغم مما يحمله من طمع - أَرْضَى الأمير كل الرضا ، لأنه وجد فيه تعبيراً طبيعياً عن مشاعر صاحبه . ومن الواضح أن هذا الراجز لم يتحدث عن المسألة من جانبها السياسي ، وإنما تحدث عنها من جانبها الشخصي ، وذلك لأن السياسة وأحداثها لم تكن مما يشغله في هذه اللحظة التي يضع فيها رأس الحسين أمام ابن زياد ، وإنما كل ما كان يشغله هو النفع الشخصي الذي سوف يناله .

وإذا كانت السياسة قد اختفت من هذا الرجز الذي قاله قاتل الحسين ، كما اختفت من الرجز السابق الذي تغنى به الطرمّاح بن عدى في الترحيب به ، فلما قد ظهرت بصورة قوية في طائفة من القصائد استمعت إليها هذه الفترة من أنصار الأمويين أحيانا ، ومن أنصار الحسين أحيانا أخرى . أما المجموعة الأموية فسنمثل لها بهذه القصيدة التي قالها كعب بن جابر ، أحد الكوفيين الذين كانوا يقاتلون مع بني أمية ضد الحسين ، وقد عاد إلى الكوفة بعد أن انتهى القتال ، فلامته امرأته أو أخته على ذلك ، فقال لها (١) :

سلى تُخْبِرِي عني ، وأنتِ ذميمةٌ	- غداةَ حُسَيْنٍ ، والرماح شوارعٌ
ألم آتِ أَقْصَى ما كرهتِ ، ولم يُخْلُ	على غداةَ الروع ما أنا صانع
معي يَزَنِّي لم تَخُشْنِي كعوبُسه	وأبيض مخشوب الغراريثن قاطع (٢)
فجردته في عصبةٍ ليس دينهم	بديني ، ولاني بابت حربٍ لقانع

(١) الطبري ٢/١/٣٤٠ .

(٢) اليزني : الريح ، نسبة إلى يزن وهو واد باليمن ، والفرار هنا حد السيف ، والخشوب صفة للسيف وهي هنا بمعنى الصقيل .

ولم ترَ عيني مثلهم في زمانهم ولا قبَّلهم في الناس إذ أنا يافع
أشدَّ قراعاً بالسيوف لدى الوغى ألاكلُ مَنْ يَحْمِي الذمار مقارع
وقد صبروا للطعن والضرب حُسراً وقد نازلوا لو أن ذلك نافع
فأبلغ عبيد الله إمتاً لقينته بأنى مطيع للخليفة سامع

ومن الواضح أن هذه القصيدة تختلف كل الاختلاف عن الرجز السابق .
فال موضوع هنا موضوع سياسى خالص . يقوم أساسيا على الإيمان بالمبدأ
السياسى ، والإخلاص للفكرة السياسية . والشاعر ساخط على صاحبه .
غاضب عليها غضبا يصل به إلى هجائها ، لأنها تقف في وجهه لتحول بينه
وبين هذا الإخلاص لمبدئه السياسى ، بل إنه يضعها أمام الأمر الواقع .
فيعلن لها في حزم وقوة أنه أتى ماتكرهه ، بل أتى أقصى ماتكرهه .
فأصبح اعتراضها عليه « غير ذى موضوع » . وهو يصرح لها بأن دينه ليس
بدين هذه العصبة التى خرجت مع الحسين ، وهو يقصد بطبيعة الحال دينه
السياسى ، أو - بتعبير آخر - عقيدته السياسية ، ويقول لها تأييدا لذلك إن
دينه دين بنى أمية ، وعقيدته السياسية هى العقيدة الأموية التى اقتنع بها
ورضى بها . وهو يتحدث عن القتال ، وعن أسلحته التى خرج إليه بها ،
ثم عن شجاعة أنصار الحسين وبطولتهم وضربهم ، ولكنه يعلن أن هذا كله
لم يجدهم شيئا ، كأنه يحاول أن يملأ نفس صاحبه بالحسرة ، بعد أن كان قد
أخذ في إرضائها حين أثنى هذا الثناء الحار على أنصار الحسين . وكأنما ذكره
هذا بمعارضة صاحبه السابقة ، فعاد مرة أخرى ليتحداها ، فأعلن أنه مطيع
للخليفة سامع له . وهو يريد أن يصل هذا إلى الخليفة عن طريق ابن زياد ،
وكانه يجد راحة في نفسه حين يذكر ابن زياد الذى قضى على ثورة
الحسين ، أو كأنه يحاول أن يملأ نفس صاحبه مرة أخرى بالحسرة أو بالخوف
حين يذكر لها ابن زياد الرهيب .

وأما المجموعة الأخرى التى قالها أنصار الحسين الذين كانت لديهم الشجاعة
الكافية للحديث عنه ، أو الذين استطاعوا أن يكونوا بمنأى عن بطش
الأمويين ، فأشهر من يمثلها الشاعر الفارس الصعلوك النبيل عبَّيد الله

ابن الحرّ الجعفيّ الكوفي (١) . وقد كان ابن الحرّ في أول أمره متصلاً
بمعاوية ، وكان معاوية يكرمه ، ولكنه اصطدم ذات يوم بعمر بن العاص ،
فخرج مقتضياً إلى الكوفة في خمسين فارساً من أصحابه الصعاليك الذين كانوا
يلتفون حوله ، واتصل هناك بعليّ ، ولكنه أقام « متقبضاً عن كل أمر من
أمر علي وغيره (٢) » . ولما كانت ثورة حُجْر بن عدى ، وأخذ حجر
وأصحابه إلى معاوية رغب في استنقاذهم وهم خارجون من أحد أبواب
الكوفة ، ولكنه لم يستطع تحقيق رغبته ، لأن أحداً من الكوفيين لم يجبه إليها (٣)
حتى إذا ما كانت حركة الحسين ، وخرج الحسين إلى الكوفة ، دعاه إلى
الخروج معه ، ولكنه اعتذر إليه ، متعللاً بقلّة من ينصره من أهل الكوفة
وكثرة من خرج منهم لقتاله (٤) . فلما انقشع غبار القتال ، وتكشف عن
الحسين وأصحابه صرعى على أرض كربلاء الحزينة ، كان ابن الحرّ أحد
الذين هزتهم المأساة ، وأثارت في نفوسهم الحسرة والندم ، ولم يجد ما يُنَفِّس
به عن نفسه إلا شعرة يثه هذه الحسرة وهذا الندم :

فيا لكِ حسرةً ما دمتُ حياً تَرَدَّدُ بين حَلَّتِي والتَّراقِ
حسِينٌ حينَ يطلبُ بَدَلَ نصرى على أهلِ العداوةِ والشَّقاقِ
فما أنسى غداً يقولُ حُزْناً أتُركُنِي وتُزَمُّعُ لانطِلاقِ
قلو قَلَّتْ التَّلهفُ قلبَ حى لَهُمُ القلبُ منى بانفلاقِ (٥)

أرأيت إلى هذه الحسرة التي تفيض بها نفس ابن الحر ؟ وكيف استطاع

(١) انظر أخباره وطائفة كبيرة من شعره في الطبري ٧٦٥/٢/٢ - ٧٨١ ، وفي
البلاذري : أنساب الأشراف ٢٩٠/٥ - ٢٩٨ ، وفي الجزء الأول من كتاب « منتهى الطلب من
أشعار العرب » جمع محمد بن المبارك ، مخطوطة بدار الكتب المصرية ، من الورقة ٢٧٠ -
إلى الورقة ٢٧٤ .

(٢) انظر البلاذري : أنساب الأشراف ٢٩٠/٥ ، ٢٩١ .

(٣) انظر الطبري ١٢٥/١/٢ .

(٤) انظر الدينوري : الأخبار الطوال / ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، والبلاذري : أنساب
الأشراف ٢٩١/٥ ، والطبري ٣٠٥/١/٢ ، ٣٠٦ .

(٥) الدينوري : الأخبار الطوال / ٢٧٢ ، وفي البلاذري : أنساب الأشراف ٢٩٢/٥
بيت واحد منها ، وهو البيت الأول .

أن يعبر عنها في هذه الأبيات هذا التعبير الفني الممتاز ؟ إن ابن الحر - شأنه شأن كل صعلوك نبيل - صادق في عواطفه ، لا يعرف النفاق ولا المراعاة ، وإنما ينطلق في التعبير عنها كما ينطلق في غزواته ، فإذا النغم صدى صادق صريح لمشاعره ونفسيته . إنه لا ينكر أنه تخلى عن الحسين حين طلب إليه أن يبذل له نصره ، ولا يخشى أن يصف أعداءه من الأمويين بأنهم أهل العداوة واشقاق ، ولكنه يتحسر على ذلك حسرة يصرح في صدى بلأنها لن تفارقه مدى حياته ، وهي حسرة توشك أن تغلق قلبه القوي الذي يقول عنه لابن زياد في حديث بينهما إنه ما مرض قط (١) . أرأيت إلى الفارس المغوار كيف يبكي ؟ إن دموعه التي تسيل بها هذه الأبيات لتؤثر في أعماق نفوسنا تأثيراً قوياً ، لأنها دموع الرجل الذي لم يعرف البكاء في حياته .

ويضيق ابن الحر بحياته في الكوفة بين أولئك المنافقين من أهلها . وأولئك الأمويين الذين ترعرعت شجرتهم على دماء الأحرار ، فيخرج منها ، مخلفاً وراءه ابن زياد ودولته ، دولة الشقاق والنفاق ، قاصداً إلى المدائن في جماعة من صعاليك الكوفة خرجوا معه (٢) . ولكنه في طريقه إليها لا ينسى أن يؤدي واجب الوفاء لشهداء كربلاء ، فيمضي إليها ، ويقف في رحابها الدامية الحزينة ، ينظر إلى مصارع القوم ، ويستغفر لهم هو وأصحابه (٣) ، ثم يمضي إلى المدائن . وهناك - بعيداً عن ابن زياد وبطشه - يواصل حشرات وندمه وبكائه ، ولكنه يضيف إليها لفحة من سخطه وتمرده ، يتفخ بها في وجه ابن زياد والدولة الأموية معه :

يقول أميرٌ غادرٌ حَقَّ غادرٍ	ألا كنتَ قاتلتَ الشهيد ابن فاطمةُ
فيا ندمي ألا أكون نصرته	ألا كل نفس لا تسدُّ نادمه
ولاني ، لأنني لم أكن من حماته ،	لذو حسرة ما إن تُفارق لازمه
سقى الله أرواحَ الذين تآزروا	على نصرته سقياً من الغيث دائمه
وقفتُ على أجدادهم ومجاهمهم	فكاد الحشَى ينفُضُ العين ساجمه

(١) انظر هذا الحديث في البلاذري : أنساب الأشراف ٢٩١/٥ ، ٢٩٢ .

(٢) انظر البلاذري : المصدر السابق / ٢٩٢ ، والطبري ٢/١/٣٨٨ ، ٣٨٩ والدينوري : الأخبار الطوال / ٢٧٢ .

(٣) الطبري ٢/١/٣٨٩ .

لَعَمْرِي لَقَدْ كَانُوا مَصَالِيَتًا فِي الْوُغَى سِرَاعًا إِلَى الْهَيْجَا حُمَاةً خَضَارِمَهُ
تَأَسَّوْا عَلَى نَهْرِ ابْنِ بَنْتِ نَبِيَّتِهِمْ بِأَسْيَافِهِمْ آسَادَ غَيْلٍ ضَرَاغِمَهُ
فَإِنْ يُقْتَلُوا فَكُلْ نَفْسٌ تَقِيَّةً عَلَى الْأَرْضِ قَدْ أَضْحَتْ لَذَلِكَ وَاجِمَهُ
وَمَا إِنْ رَأَى الرَّاءُونَ أَفْضَلَ مِنْهُمْ لَدَى الْمَوْتِ سَادَاتٍ وَزُهْرًا قِمَاقِمَهُ
أَتَقْتَلُهُمْ ظُلْمًا وَتَرْجُو وَدَادَنَا فَدَعِ خُطَّةً لَيْسَتْ لَنَا بِعَلَامَتِهِ
لَعَمْرِي لَقَدْ رَاغَمْتُمُونَا بِقَتْلِهِمْ فَكُم نَاقِمٍ مِنَّا عَلَيْكُمْ وَنَاقِمَهُ
أَهْمٌ مَرَارًا أَنْ أُسِيرَ بِمُحْضَلٍ إِلَى فِتَّةٍ زَاغَتْ عَنِ الْحَقِّ ظَالِمَهُ
فَكُفُّوا وَإِلَّا ذَذَنْتُكُمْ فِي كَتَائِبٍ أَشَدَّ عَلَيْكُمْ مِنْ زُخُوفِ الدِّيَالِمَةِ (١)

إن الحسرة والندم والبكاء مازالت تلاحق ابن الحرّ حتى في غربته البعيدة ، ولكنها في هذه القصيدة ليست أحزانا خالصة كتلك الأحران التي عبر عنها في قصيدته السابقة ، وإنما هي أحزان تشيع فيها روح الثورة والتمرد ، وقد أتاح له بعده عن ابن زياد أن يتحدث عن السياسة حديثاً على حظ كبير من الصراحة ، فهو لا يتورع عن أن يصف ابن زياد بأنه أمير غادر كل الغدر ، وأنه قتل الحسين وأنصاره ظلماً ، وهو يعلن له أنه لن يعطيه طاعة ، ولن يقف منه ولا من دولته الظالمة الزائغة عن الحق موقف المسالمة أو المهادنة ، بل إنه يصرح بأنه يفكر في أن يسير لحربهم ، وهو لا يكتفي بهذا بل يهددهم ويتوعددهم - إن لم يكفوا عن عدوانهم وظلمهم - بكتائب ضخمة قوية أشد عليهم من جيوش أعدائهم من الديلم العتاة الجبارين . وهو - من الناحية الأخرى - يتحدث عن الحسين وأصحابه ، فيصرح بندمه وحسرتة على عدم نصرته ، ويدعو للذين قاتلوا معه بالسقيا ، ويعلن أنه وقف على قبورهم وهو باك حزين ، ثم يتحدث عن شجاعتهم ونجدهم وصبرهم في القتال ، ونصرهم لابن بنت النبي ، ثم يذكر أن كل

(١) الطبري ٢/١/٣٨٩ ، ٣٩٠ . وفي البلاذري : أنساب الأشراف ٥/٢٩٢ ثلاثة أبيات منها : الأول والثاني والرابع مع اختلاف لفظي يسير في رواية البيت الأول ، ولكنه يضيف بيتاً رابعاً بين البيتين الأول والثاني هو :

ونفسي على خذلانه واعتزله وبيعة هذا الناكث العهد سادته

المسلمين المخلصين محزونون عليهم . أرأيت إلى هذا اللحن الحزين الثائر؟
إنه صورة صادقة من نفسية ابن الحر ، أتاح لها بعده عن ابن زياد أن تكون -
إلى جانب صدقها - على جانب كبير من الصراحة . لم تكن لتكون عليه
لو كان في الكوفة .

ويذكر البلاذري أن لابن الحر في الحسين شعرا غير هذا (١) .
ولكننا لسنا بصدد استقصاء كل ما قاله من شعر في رثاء الحسين ، أو في
الحديث عن حركته ، وإلا طال بنا القول ، وامتد جبل الحديث ، وإنما
حسبنا أن نذكر أن ذكرى الحسين ظلت تراود ابن الحر وتلازمه ربما إلى
آخر حياته . ويذكر البلاذري (٢) أن مصعب بن الزبير طلب إليه أن يقاتل
معه عبد الملك وأهل الشام على أن يكون له ولأصحابه خراج منطقة من
المناطق ، ولكنه رفض ، وقال أبياتا منها هذا البيت الذي يدل على أن ذكرى
الحسين وخذلانه له مازالت في نفسه حتى بعد هذه المدة الطويلة التي انقضت
بين مأساة كربلاء وخلافة ابن الزبير :

أيرجو ابن الزبير اليوم نصري لعاقبة ولم أنصر حسينا

وحقا لقد كان ندم ابن الحر على خذلانه الحسين ندما صادقا لا نفاق
فيه ، وحسرتة على تخليه عنه حسرة صادرة من أعماق نفسه ، بل مستقرة
فيها .

وأغلب الظن أننا نستطيع أن نقول بعد هذا كله إن عبيد الله بن الحر
هو الذي وضع لمن جاء بعده من الشعراء التقاليد الفنية لرثاء الحسين ، وإنه
هو الذي مهّد لهم الطريق ، وذلل لهم مناكبه ، حتى أصبح رثاء الحسين
موضوعا أساسيا من موضوعات الأدب الشيعي .

وأغلب الظن أيضا أن ندم ابن الحر وحسرتة على خذلانه الحسين وتخليه
عنه ، وحديثه في شعره عن ذلك ، ودعوته إلى الثأر له ، وتحريضه على
الوقوف في وجه الأمويين من أجله ، كانت الإرهاصات الأولى لظهور

(١) أنساب الأشراف ٢٩٢/٥ .

(٢) المصدر نفسه ٢٩٤/٥ ، ٢٩٥ .

التوايين ، فمن الواضح أن هذه المعاني التي أكثر من ترديدها في شعره هي نفسها الأسس التي قامت عليها حركتهم ، وهي نفسها الأهداف التي كانوا يعملون من أجلها .

والشيء الذي نريد أن نسجله في ختام حديثنا عن ثورة الحسين هو أن هذه الثورة - على الرغم من قلة الشعر الذي قيل في أثنائها - كانت مادة خصبة استطاع أدباء الشيعة المتأخرون أن يستغلوها في فنهم استغلالاً واسعاً ، أمدَّ الأدب الشيعي بثروة ضخمة من القصائد الطويلة ، والقصص الخيالية الرائعة . في مختلف العصور (١)

• • •

ثم تكون ثورة التوايين الذين خرجوا على الحكم الأموي احتجاجاً على مقتل الحسين . وندما على خذلانهم إياه . وتوبة عملية إلى الله من ذلك (٢) .

وشاعر هذه الثورة - عندنا - هو عبد الله بن عوف بن الأحمر الأزدي ، وهو شيعي عتيد اشترك في حروب صفين ، وكانت مشاركته فيها مشاركة عملية وفنية ، بل كان أحد رواة أخبارها (٣) . فلما قامت ثورة التوايين شارك فيها مشاركة قوية منذ بدايتها إلى أن انتهت ، وأبلى في كل مراحلها بلاء حسناً (٤) بل كان قائداً لإحدى كتائبها في بعض مراحل القتال (٥) وأحد أصحاب الرأي فيها (٦) ، وهو لهذا أحد رواة هذه الثورة الذين يعتمد عليهم الطبري في أخبارها (٧) . وكما شارك في هذه الثورة هذه المشاركة العملية القوية شارك فيها أيضاً بشعره مشاركة فنية رائعة . وهو - من هذه الناحية - يعبر عن تجربة نفسية صادقة مر بها ، واتصل بها اتصالاً قريباً ،

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣/٣٠٤ .

(٢) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٧١ .

(٣) انظر نصر بن مزاحم : وقعة صفين : ١٣٠ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ١٩٢ ، ١٩٣ .

(٤) انظر الطبري ١/٢/٥٤٨ ، ٥٥١ ، ٥٥٧ ، ٥٦٢ ، ٥٦٥ ، ٥٧٠ .

(٥) انظر للطبري ١/٢/٥٥٧ .

(٦) انظر الطبري ١/٢/٥٦٥ ، ٥٧٥ .

(٧) انظر ١/٢/٤٩٧ ، ٥٣٨ ، ٥٥١ ، ٥٦١ .

منذ أن بدأ التفكير في الثورة . إلى أن وضع هذا التفكير موضع التنفيذ ، إلى أن بلغت الثورة نهايتها . ومن هنا كان شعره فيها على حظ كبير من الصدق النفسى والأصالة الفنية . وقد وقف ابن الأحمر في بداية الثورة يحرض الناس على القتال « في شعر طويل بحث فيه على الخروج . ويرثى الحسين ومن قتل معه ، ويلوم شيعته بتخلفهم عنه . ويذكر أنهم قد تابوا إلى الله وأنابوا إليه من الكبائر التى ارتكبوها إذ لم ينصروه (١) » . ومن الطبيعى أن يكون مصرع الحسين هو الوتر الحساس الذى يضرب عليه ابن الأحمر ليثير في نفوس الخارجين الحماسة والفدائية . لأنهم إنما خرجوا من أجل الثأر له ، ومن أجل التكنير عن خذلانهم إياه :

صَحَوْتُ وَقَدْ صَحَّوْا الصَّبَا وَالْعَوَادِيَا وَقُلْتُ لِأَصْحَابِي : أَجِيبُوا الْمَنَادِيَا
وَقُولُوا لَهُ إِذْ قَامَ يَدْعُو إِلَى الْهُدَى وَقَبْلَ الدَّعَا : لِيَكْ لِيَكْ دَاعِيَا! (٢)

أرأيت إلى هذه المقدمة التى تعد شيئا جديداً في الشعر العربى ؟

إن الشاعر يبدأ موضوعه مباشرة ، دون أن يلجأ إلى تلك المقدمات التقليدية التى يعرفها الشعر العربى ، لأنه في شغل عن هذه المقدمات بموضوع قصيدته الأساسى ، أو — بتعبير آخر — بالتجربة النفسية التى يعيش في واقعها ، والتى تملك عليه كل نفسه . ولكنه لا يقف من هذه المقدمات موقفاً سلبياً ، وإنما يعلن في إيجابية صريحة أنه قد انصرف عنها ، أو — على حد تعبيره — « صَحَا » منها . فهذه التجربة النفسية التى يمر بها ليست من البساطة بحيث تترك له وقتاً لتلك الأحلام النائمة التى جرى الشعراء على أن يعيشوا فيها فترة من الوقت في مطالع قصائدهم ، وإنما هى رجّة عنيقة أطارت النوم والأحلام من عينيه ، أو هى واقع مُشمسٌ حَقَّقَ له هذه الصحوة النفسية التى جعلها مقدمةً لقصيدته . وهذه الصحوة النفسية أصبحت في نفسه حقيقةً مقررة لا أثر لتهويمات النعاس فيها ، بل لقد تعدى أثرها إلى أصحابه أيضاً ، وهو يريد أن يَمَسَّحَ عن عيونهم كل آثار النوم العالقة

(١) المسردى : مروج الذهب ٢/ ٨٧ .

(٢) انظر هذه القصيدة في المصدر السابق / ٨٧ .

بها ، فلا يجد خيراً من أن يهيب بهم : لقد مضى وقت النوم ، وها هو ذا
المنادى يدعوكم إلى الحق والهدى ، فهيا أجيئوا دعاءه ، بل هيا أسرعوا
إليه قبل الدعاء ، وأنتم ترددون هذا النغم الإسلامي الحميل الذي يعبر عن أرفع
درجات الطاعة : ليك ليك ! أرأيت إلى هذا التكرار في التلبية ؟ إنه أثر من
آثار الحياة الإسلامية ، وصدى لذلك الجو الديني الذي كان يعيش فيه .
إن سليمان بن صرد ، زعيم التوابين ، إنما يدعوهم إلى الهدى ، وإلى التكفير
عن ذنوبهم ، وإن القتال الذي يدعوهم إليه ليس قتالاً في سبيل الدنيا ،
ولكنه قتال في سبيل الدين ، بل جهاد في سبيل تطهير النفس وتركيتها مما
لحق بها من آثام ، فهو في نفس الشاعر صورة من خروج المسلمين إلى
الحج في سبيل تطهير نفوسهم وتركيتها . وهو يريد أن ينقل هذا الإحساس
الذي يملأ عليه نفسه إلى نفوس أصحابه ، ليزيد من حماسهم لقضيتهم ،
وإيمانهم بها ، فلا يجد خيراً من أسلوب التلبية الإسلامي يردده في مسامعهم
لينقلهم إلى مواسم الحج ، مواسم التطهير والتكفير ، لعله يحقق بذلك ما يريده
لهم من جو ديني يعتمد عليه في إذكاء الحماس في نفوسهم .

والشيء الذي نريد أن نسجله هو أن هذه المقدمة تعد شيئاً جديداً في
الشعر العربي في ذلك الوقت ، وأنها تعد - ولا شك في ذلك عندي - مقدمة
لظهور المقدمات الدينية في هاشميات الكميّ .

ثم يمضي الشاعر إلى الوتر الحساس الذي يريد أن يضرب عليه للتأثير
في نفوس الخارجين للقتال ، وهو الحديث عن مصرع الحسين ، فيبدأ حديثه
عنه بنعيه « خير الناس جدا ووالدا » إلى أولئك المسلمين المخلصين الذين
يعدون أنفسهم حماة الإسلام ، ثم إلى أولئك الفقراء المعدمين ، والأيتام
المظلومين . ثم ترتفع النغمة التي يضربها ، لتعرف لحنا جنائزياً يمتزج فيه
الحزن بالحماسة ، ويبعد إلى الأذهان تلك اللحظات الرهيبة في حياة الحسين ،
وهي اللحظات التي لقي فيها مصرعه ، ويتمنى لو قد شهد القتال ، إذن
لقام فيه بواجبه خير قيام :

فأضحى حسينٌ للرماح دَرِيئَةً وغُودِرَ مسلوباً لدى الطفّ ثاويًا
فيا ليتني إذ ذاك كنتَ شَهِيدُهُ فصاربت عنه الشانين الأعدايا
سقى الله قبراً ضُمنَ المجد والتقى بغريّةِ الطفّ الغمام الغواديا
ثم يحتم لحنه الخناثري بقرع طبول القتال ، لعل دويها يصل إلى أسمع
أولئك الغافلين عن الثأر والانتقام ، بل عن التوبة إلى الله عما فرط منهم من
الذنوب والآثام:

فيا أمةً تاهت وضلت سفاهةً أنبيوا فأرضوا الواحد المتعاليا
لقد لخص الشاعر في هذا البيت مبادئ الثورة ، وصور الموقف من
حولها تصويراً بارعاً ، فالثورة في حقيقة أمرها ليست إلا أنابة إلى الله ،
ولكن المسلمين من حولها تاهوا وضلوا السبيل .

هذه القصيدة تعد بحق صورة صادقة لثورة التوايين ، أو - بتعبير
أدق - لمبادئ هذه الثورة ، استطاع صاحبها أن يعبر فيها عن هذه المبادئ
تعبيراً قوياً صادقاً ، لأنه إنما كان يعبر عن تجربة نفسية صادقة يحسها ويشعر
بها ملء نفسه .

ولم تقف مشاركة ابن الأحمر الفنية في هذه الثورة عند القصيد فحسب ،
ولأنما شارك فيها أيضاً بالرجز ، ويذكر الرواة له رجزاً كان يتغنى به
أمام جيش التوايين وهم في طريقهم إلى ميدان القتال :

خرجن يَلْمَعْنَ بنا أرسالا عوابساً يحملتنا أبطالاً
نريد أن نلقى بها الأقتالا القاسطين الغدر الضللاً
وقد رفضنا الأهل والأموالا والخفريات البيض والحجلاً
نُرْضَى به ذا النعم المفضلاً (١)

وإذا كانت القصيدة السابقة تمثل الجانب الحزين من شخصية هذه
الثورة ، فإن هذا الرجز يمثل الجانب الثائر منها . فهو صورة لتلك الحماسة

(١) الطبري ٢/١/٥٤٨ ، والمسعودي : مروج الذهب ٢/٨٧ . وقد أخذنا برواية
الطبري لأنها أدق وأضبط - والقتل بالكر : العدو والمقاتل جميعاً أقتال .

التي كانت تسيطر عليهم وهم في طريقهم إلى القتال ، فصورة الخيل العوايس التي تخرج للقتال أرسالا بعضها في إثر بعض ، وقد حملت فوق متونها أولئك الأبطال الذين تلمع في أيديهم السيوف ، وقد خلفوا وراءهم الأهل والأحباب والأموال ، صورة حية معبرة ، بل صورة تتدفق بالحياة والتعبير ، لأنها صادرة عن نفس شاعر يعيش التجربة التي يعبر عنها ، ويشعر بها شعورا عميقا ، فقد كان هذا الشاعر ينشد هذا الرجز وهو خارج إلى القتال « على فرس له مهلُوب كبيتِ مربوع يتأكل تأكلا » — كما يقول رواة الطبري (١) . ولم يكتب الشاعر في هذا الرجز بهذه الصورة الحماسية الرائعة ، بل اتخذ منه مجالا للإعلان عن مبادئ الثورة ، فهو يعلن أنهم خرجوا لقتال أولئك الظالمين الغادرين الضالين ، وأنهم يريدون من وراء ذلك أن ينالوا رضا الله .

أرأيت كيف استطاع ابن الأحمر أن يعبر عن الجانب النظري والجانب العملي لهذه الثورة ؟ أغلب الظن أننا لم نبعد حين جعلناه شاعرها . وربما كان ابن الأحمر الشاعر الوحيد الذي ظهر في هذه الثورة بشكل واضح قوى ، فنحن لا نكاد نعثر في أخبارها على شاعر آخر ، وإنما هناك بعض شطور من الرجز جرت على ألسنة المقاتلين في أثناء القتال (٢) ، ولكنها لا تجعلنا نسلك أصحابها بين الشعراء . وربما كان هناك شعراء آخرون ظهوروا في هذه الثورة ، ولكن لم يصل إلينا شعرهم ، نظرا للظروف السياسية التي كانت تمر بها الكوفة في أثناء هذه الثورة وفي أعقابها ، وهي ظروف قاسية جعلت الشعراء يكتُمون ما يقولون من شعر ضد الحكم الأموي ، حتى لا يتعرضوا للقتل أو التشريد أو — على أقل تقدير — للتعذيب والاضطهاد . ويشير الرواة إلى مجموعة من القصائد قيلت في ذلك الوقت ، وعرفت « بالمكتمات » . ويذكرون أنهم « كُنْ يُكْتَمْنَ في ذلك الزمان » (٣) . وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية بإحدى هذه القصائد ،

(١) ٥٤٨/١/٢ . والفرس المهلوب : المتابع العدو .

(٢) انظر الطبري ٥٦١/١/٢ ، ٥٧١ ، والمعوى : مروج الذهب ٨٨/٢ .

(٣) انظر الطبري ٥٧١/١/٢ .

وهي لأعشى همدان^(١) ، يتحدث فيها عن ثورة التوابين ، ويرثي شهداءهم ، ويهاجم الأمويين .

وعلى طريقة أعشى همدان التي لاحظناها في مطالع قصائده من حرص على المقدمات الغزلية واهتمام بالجانب الجسدي من المرأة ، يبدأ قصيدته هذه ، فيتحدث عن ذلك الخيال الذي ألم به من صدمته البعيدة التي فارقت وخلفت له الشجو والحلم ، ثم يمضي سريعاً ليتحدث عن ذكرياته معها حين انفلتت إليه في الضحى مع رفيقاتها « البيض الميسم الخرايب » وقد تراءت له « هيفاء مهضومة الحشا » لطيفة طي الكشح . ريتا الحقائق ، ويشبهها بشمس الضحى التي « تنكّل بين السحاب » ، ويذكر أنها هي هواه وجواه ومناه . ثم يتذكر شبابه البعيد ومغامراته الغرامية . ولكنه لا يطيل ، لأنه - فيما يبدو - يريد أن يصل إلى موضوع قصيدته الأساسي من غير إضاعة لمجهوده الفني . ولكنه لا ينتقل إليه انتقالاً فجائياً ، وإنما يمهّد له على طريقة القدماء في تكلف واضح . فيذكر أنه لا ينسى هؤلاء الأحباب ، ولكنه لا ينسى أيضاً تلك الفجيرة التي فجّعها الإسلام في سليمان بن صرد شيخ التوابين :

فلاني وإن لم أنسهن لذاكر
رزقة مخبات كريم المناصب
توسّل بالتقوى إلى الله صادقاً
وتقوى الإله خير تكسب كاسب
وتخلّي عن الدنيا فلم يلبس بها
وتاب إلى الله الرفيع المرائب
تخلّي عن الدنيا وقال : اطرحتّها
فلس إلهيها ما حيت بآب
وما أنا فيما يكبر الناس فقدّه
ويسعى له الساعون فيها براغب
لقد بدأ الشاعر موضوعه من حيث يجب أن يبدأ ، فتحدث بادية ذي بدء عن زعيم الثورة ، ورسم له هذه الصورة الدينية الرائعة . وقد كان هذا طبعياً منه ، لأن الثورة ثورة دينية . ومضى يعبر في أثناء ذلك عن مبادئ التوابين التي قامت ثورتهم من أجلها ، وهل كانت ثورتهم

(١) الطبري ٥٧٢/١/٢ - ٥٧٥ . ويروي منها المسعودي في مروج الذهب ٨٨/٢ ، ٨٩ ، بعض أبياتها . وقد اعتمدنا على رواية الطبري لأنها أدق .

إلا توسلاً بالتقوى إلى الله ، وتوبة إليه ، ورفضاً للدنيا، ورغبة عنها ؟
إن هذا هو ما يذكره الشاعر في هذه الأبيات ، وكأنه يترجم شعراً
ما كان يردده هؤلاء التوابون في خطابتهم (١) . إن اللحن إسلامي خالص
في أسلوبه ومعانيه ، والرثاء فيه رثاء إسلامي جديد لا تشوبه شائبة من
جاهلية أو تقليد . وإنما هو تصوير صادق لشخصية الشهيد الذي سقط
دفاعاً عن مبادئه الدينية ، ورغبة في التكفير عن ذنوبه والتوبة إلى الله .

ثم يمضي الشاعر فيحدث عن القتال الذي دار بين التوابين وبين جيش
الشام في عين الورد ، وتتسع له الطاقة الفنية ليرسم صورة قوية رائعة
لهذا القتال ، فهذا ابن صرد يوجه جيشه نحو الثوية لقتال ابن زياد ، وهو
جيش قد تألف من جماعة من الشيعة يجمعون بين العقل الراجح والشجاعة
الفائقة والشرف الرفيع ، وهم يمشون للقتال وهم أحد رجلين : رجل
يريد أن يرضى دينه ، ورجل يريد أن يكفر عن ذنوبه ويتوب إلى بارئه :

فساروا وهم من بين ملتَمَسِ التقي	وآخرَ مما جرَّ بالأمس تائب
فلاقوا بعين الوردِ الجيشَ فاصلاً	إليهم فحسوهُم بيضٍ قواضب
يمانية تَذْرى الأكف ، وتارة	بخيل عتاق مُقْرِباتِ سلاهب
فجاءهمُ جمعٌ من الشام ، بعده	جموعٌ كموج البحر من كل جانب
فما بَرَحوا حتى أيدت سَرَاتَهُم	فلم ينج منهم ثمَّ غير عصائب
وغودر أهلُ الصبرِ صرعى فأصبحوا	تعاوَرَهُم زيح الصبَا والحنائب

في هذا الأسلوب القوى المتدفق الذي يستمد قوته من اصطناع الشاعر
للأسلوب العربي القديم ، واحتذائه للمثل الفنية القديمة في الشعر العربي ،
والذي يستمد تدفقه من تلك الحماسة التي تملك على الشاعر نفسه ، ومن
سيطرة التجربة النفسية التي يعبر عنها على نفسه ، استطاع الشاعر أن يرسم
هذه الصورة الفنية القوية الرائعة للقتال ، التي يظهر فيها التوابون بإيمانهم
وشجاعتهم ، وأهل الشام بجموعهم الهائلة الضخمة ، وكأنه يمهّد بهذا
لهزيمة التوابين ، وكأنما يريد أن يعلل لهذه الهزيمة بأن الكثرة تغلب الشجاعة .

(١) انظر أمثلة من هذه الخطابة في الطبري ٢/١/٤٩٨ وما بعدها .

ثم يهدأ اللحن في النهاية ، وتختلط فيه أنغام الموت الحزينة بأنغام الإيمان المشرقة ، فإذا الصورة للجماعة من الشهداء سقطوا صرعى في سبيل الله . وأصبحت رياح الصبا والجنوب تمر على قبورهم ، وكأنها تغاديبهم وتراوحهم بالسلام والتحية .

ثم على طريقة عبد الله بن خليفة التي رأيناها من قبل في رثائه أصحاب حجر . يمضي أعشى همدان في رثاء أصحاب ابن صرد . فيحدث عن رؤسائهم وأبطالهم الذين استشهدوا في القتال واحداً واحداً . ويثني عليهم ثناء حارا . ثم يختم لحنه بتحية يزجها إلى ذلك الجيش الذي يعدّه « خير جيش للعراق وأهله » وبدعاء ألا يبعد الله هؤلاء الفرسان والحماة الذين يصفهم بأنهم « فرساننا وحماتنا » . ثم يعتذر لهم بمقتلهم بأن « القتل أكرم ميتة » وبأنهم لم يقتلوا إلا بعد أن أثاروا أولئك الأمويين « المحلين » إثارة عنيفة .

والواقع أن هذه القصيدة من أروع ما وصل إلينا من الشعر في ثورة التوابع ، استطاع الشاعر فيها أن يرسم صورة نفسية صادقة عن إحساسه بهذه الثورة ، وأن يكون حديثه عنها حديث من تمتلئ نفسه بالحسرة والحزن على الإخفاق الذي أصابها ، وهو — على الرغم من استغلاله لأحداثها التاريخية وحرصه على ذكر أسماء الأماكن والأشخاص — كان حريصا على أن يجعل هذا كله يمر أولا من خلال نفسه المتفعلة لبصطبغ بمشاعرها وخلجاتها ، حتى لا يصل إلى أسماعنا نغما تاريخيا فيه الواقعية الجافة ، وإنما يصل إليها نغما فنيا فيه الأصداء النفسية بكل ماثيره في النفس من مشاعر وانفعالات . ولكننا — مع ذلك — لم نجعل أعشى همدان شاعر هذه الثورة ، وذلك لسبب بسيط وهو أنه لم يشترك اشتراكا عمليا فيها كما اشترك ابن الأحمر . ونحن بهذا إنما نتأخر بأعشى همدان لنضعه في موضعه الطبيعي في ثورة ابن الأشعث حيث ينتظره دور خطير سواء من الناحية العملية أو من الناحية الفنية .

ثم تكون ثورة المختار التي كانت في ظاهر أمرها انتقاماً للحسين ، وإن تكن في الحقيقة محاولة شخصية للاستئثار بالسلطان (١) .

وقد شارك الشعر . رجزه وقصيده فيها ، كما شارك في كل الثورات السابقة . ولكن الظاهرة الفنية التي تلفت النظر في هذه الثورة هي أن الشعراء وقفوا منها موقفين مختلفين : فطائفة وقفت موقف التأيد ، وطائفة وقفت موقف المعارضة . والواقع أن اختلاف الشعراء في موقفهم من هذه الثورة لم يكن شيئاً غير عادي . وإنما هو صدى للموقف السياسي في الكوفة في أثنائها . فقد كانت الكوفة منقسمة على نفسها إلى معسكرين : معسكر يؤيدها . ومعسكر يعارضها . فمن الطبيعي أن ينقسم الشعراء تبعاً لذلك إلى معسكرين أيضاً . ولكن الملاحظة الفنية الجديرة بالتسجيل هنا ، والتي تظهر في وضوح لكل متتبع لشعر هذه الثورة . هي أن الشعر المؤيد لها كان قليلاً قلة ظاهرة بالنسبة إلى الشعر المعارض لها . ويبدو أن السبب الأساسي في هذا يرجع إلى طبيعة هذه الثورة . فقد رأينا في دراستنا للحياة السياسية أن الموالي كانوا هم الكتلة الضخمة التي أيدتها ، وأن المختار كان يعمل كل جهده لاستئصالهم إليه . واجتذابهم إلى حركته ، وأن هذا أغضب الأرستقراطية العربية في الكوفة . وجعلها تقف من هذه الثورة موقف المعارضة . ومعنى هذا أن الكتلة العربية في الكوفة لم تكن — في مجموعها — راضية عن حركة المختار ، في حين كانت الكتلة التي رَحَّبَتْ بها هي الكتلة الأجنبية التي لم تكن في هذا الوقت قد وصلت من إجادة اللغة العربية إلى الدرجة التي تمكنها من الإنتاج الفني بها ، لأنها كانت ما تزال تتكلم بلغاتها الأجنبية (٢) .

ولما كان الرجز — كما لاحظنا دائماً — إنما يظهر في أثناء القتال ، فمن الطبيعي أن تكون مجموعة الرجز في هذه الثورة قليلة ، بل قليلة جداً

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٧٣ .

(٢) في الطبري ٦٤٧/٢/٢ نص كبير الأهمية في تأييد ما نذهب إليه ، إذ يقول أحد قواد الأمويين لجنده قبل القتال : « يا أهل الشام ، إنكم إنما تقاتلون العبيد الآباء ، وقوماً قد تركوا الإسلام وخرجوا منه ، ليست لهم تقية ، ولا ينطقون بالعربية » .

وذلك لأن الذين اشتركوا في القتال كان أكثرهم من هذه العناصر الأجنبية التي لم تكن لديها المقدرة اللغوية العربية الكافية للتعبير الفني ومن الملاحظ هنا أن أكثر الرجز المؤيد لهذه الثورة جرى على لسان المختار نفسه . ورجز المختار يتفاوت بين الأسلوب العربي التقليدي الذي كان القدماء يستخدمونه في رجزهم ، وبين الأسلوب الإسلامي الجديد الذي يتأثر بألفاظ القرآن وأسانيه ، والذي هو صورة من سجع المختار الذي اشتهر به . فهو أحياناً حديث عن الشجاعة والبطولة ، واستلهاً لحواء الخالدة في مواقف الروع والفرع ، على نحو ما كان يفعل القدماء في رجزهم في مثل هذه المواقف :
قد علمت بيضاء حسناء الطلل واضحة الحدين عجزاء الكفل
أني غداة الروع مقدم بطل (١)

وهو أحياناً أخرى حديث إسلامي جديد يستمد تعبيراته من القرآن الكريم على نحو ما كان يفعل المختار في أسجاعه :

أما وربُّ المرسلات عُرْفًا لنقتلنَّ بعد صفِّ صفّا
وبعد ألف قاسطين ألفاً (٢)

والقسم في مطلع هذا الرجز قسم قرآني اقتبسه المختار من أول سورة «المرسلات» ، والشطر الثاني يظهر فيه التأثير بأسلوب القرآن في قوله تعالى : « وجاء ربك والملك صفاً صفاً » (٣) . ثم هو — إلى جانب ذلك صورة من أسلوب المختار في أسجاعه القصيرة التي تكثر في مطالعها الأقسام التي يقلد فيها أحياناً أقسام القرآن ، وأحياناً أخرى أقسام كهان العصر الجاهلي في سجعهم .

وفي المعسكر الآخر مضى خصوم المختار من عرب الكوفة وأشرافها

(١) البلاذري : أنساب الأشراف ٢٢٥/٥ ، والطبري ٦١٧/٢/٢ .

(٢) انظر المصدرين السابقين : البلاذري / ٢٤٨ ، والطبري / ٧٠١ . وهو في البلاذري منسوب إلى شاعر مجهول . ولكنه في الطبري منسوب إلى المختار ، وهي نسبة تجد تأييداً لها في أسلوب الرجز الذي نرى فيه شهاً من أسلوب المختار في أسجاعه .

(٣) سورة الفجر : الآية ٢٢ .

يرتجزون في القتال الذي دار بينهم وبينه . وقد قلنا من قبل إن أشد ما كانت تضيق به صدور أشراف الكوفة من حركة المختار أنه رفع من شأن الموالي . وجرأ عليهم العبيد . وقد ظهرت هذه المعاني التي كانت تشغل أذهان هؤلاء العرب في رجزهم ، فهذا حُمَيْد بن مُسْلِم يقاتل أصحاب المختار في يوم جَبَّانة السَّبِيْع وهو يقول :

لَا ضَرَبَنَّا عَنْ أَبِي حَكِيمٍ مَفَارِقَ الْأَعْبُدِ وَلِلصَّمَمِ (١)

فهو يصرح بأنه يقاتل أصحاب المختار من العبيد ، بل إنه يؤكد أنه سيضربين مفارقهم ، وهو تعبير يدل على ما كانت تنطوي عليه نفسه من سخط وغضب على هذا الموقف الذي يقفه العبيد من السادة ، وهذا الشعور هو الذي دفعه أيضا إلى أن يذكر مع هؤلاء العبيد أولئك العرب الصرحاء الذين كانوا يقاتلون مع المختار ، حتى لا يستشعر غضاضة من وقوفه — وهو العربي الحر — أمام جماعات من العبيد ، وهو تقليد من تقاليد العرب الموروثة في قتالهم ، بل لقد كان العربي يأنف من أن يقاتل عربياً يعتقد أنه دونه في الشرف أو النسب .

فإذا ما تركنا الرجز إلى القصيد ، فالتنا نلاحظ أن مجموعته أضخم . ولكن من المهم أن نسجل أن هذا التضخم يرجع إلى كثرة ما قاله المعارضون لها . وساعد على ذلك فرارهم من الكوفة إلى البصرة ، مما أتاح لهم فرصة مهاجمة الثورة بعيدا عن سلطان المختار وبطش أصحابه ، ثم ما آل إليه أمر الثورة بعد ذلك من إخفاق ، مما جعلهم يعلنون ما كانوا يكتُمونه في نفوسهم من سخط . أما الشعر المؤيد لها فإنه قليل ، ومستواه الفني أضعف من شعر المعارضة . والشئ الذي يستحق التسجيل هنا هو أن مجموعة منه لم تكن صادرة عن عاطفة صادقة أو شعور حقيقي ، وإنما قيلت في ظروف من الضغط والتهديد .

وأهم المعاني التي دار حولها الشعر المؤيد لهذه الثورة هو الحديث عن الانتقام للحسين ، أو — على حد التعبير الذي كان منتشرا في ذلك الوقت —

(١) الطبري ٢/٢/٦٥٩ .

« الدعة لثارات الحسين » ، والحديث عن الدور الذي كان يقوم به المختار وزير ابن الحنفية - كما كان يطلق على نفسه - من أجل إعادة الخلافة إلى « الهاشمي المهدي » ابن « الوصي » كما كان يقول لهم . ثم - بطبيعة الحال - الحديث عن القتال ، وما كان يديه أنصار المختار من شجاعة ، وبالذات ما كان يقوم به بطلهم العظيم إبراهيم بن الأشتر الذي أطال شعراؤهم في الحديث عنه ، ونظموا قصائدهم في مدحه والتغني ببطولته (١) ، ثم الحديث عن مصرع عبيد الله بن زياد في أثناء القتال ، وهي الحادثة التي أثارت في نفوسهم مشاعر الفرح والشهامة (٢) .

وإذا كان لا بد من اختيار شاعر يمثل هذه الثورة ، على نحو ما فعلنا في الثورات السابقة ، فإننا لا نتردد في اختيار الشاعر عبد الله بن همام السلولي الذي نراه شاعر هذه الثورة ، وخير من عبر عنها في شعره . وابن همام السلولي كان في أول أمره عثمانيا أمويا ، وكان قد سمع أحد الموالى من الشيعة يذكر عثمان وينال منه ، فغضب لذلك وعنفه وقنعه بالسوط . ثم تدور الأيام ، ويظهر المختار ، ويقوى أمره ، ويرتفع شأن الموالى ، ويصبح هذا المولى الذي ضربه ابن همام - وهو أبو عمرة كيسان - رئيس حرس المختار . ويشعر ابن همام بالخطر الذي أصبح محققا به ، فلا يجد أمامه إلا أن ينضم إلى ابن مطيع أمير الكوفة من قبل عبد الله بن الزبير ، ولكن ابن مطيع يهزم ، ويصبح المختار سيد الكوفة فلا يجد ابن همام أمامه إلا أن يستخفى . ويظل مستخفيا حتى يستأمن له أحد أبناء قبيلته من المقربين إلى المختار ، وهو عبد الله بن شداد الحشمي (٣) ، فيؤمنه المختار ، ويأتي ابن همام إليه ، فينشده شعرا له في تأييد حركته ، فيرضى عنه ، ويرى أن من الخير أن يشتري لسانه ، فيحمله على فرس ، ويوصي أصحابه به خيرا ، ويطلب إليهم أن يحسنوا له الجزاء . ولكن بعضهم

(١) انظر على سبيل المثال قصيدة عبيد الله بن عمرو الساعدي في الدينوري : الأخبار

الطوال / ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، وقصيدة عبد الله بن همام السلولي في الطبري ٢/٢/٦٤٠ ، ٦٤١ .

(٢) انظر على سبيل المثال أبيات سراقبة بن مرداس البارق في الطبري ٢/٢/٧١٦ .

(٣) جشم وسلول من بكر بن هوازن (انظر المبرد : نسب عدنان وقحطان / ١٣) .

لا يعجبهم ذلك ولا يرضون به . ولعلهم كانوا يذكرون ماضى هذا الشاعر السياسى المعارض لهم . فيثورون به . ويهمون بقتله ، لولا أن يقف إبراهيم بن الأشتر . فيأخذ بيده ، ويجعله وراءه ، ويعلن أنه جار له . ثم يقبل عليهم المختار فيؤمنه مرة أخرى . ويحول بين أصحابه وبينه . ثم يمضى به ابن الأشتر إلى منزله . ويجزل له العطاء . ولكن الحياة القبلية التى كانت مسيطرة على أهل الكوفة حتى ذلك الوقت تتدخل فى الموضوع ، فتثور هوازن . قبيلة ابن همام الكبرى ، ويغضب ابن شداد لابن قبيلته ، وتوشك العصية القبلية أن تفسد الأمر بين أصحاب المختار . ويشعر المختار بالخطر الذى أصبح يهدد حركته ، فيترضى هوازن ، ويسألهم أن يصفحوا عما اجتمعوا له ، ويدعو إليه ابن شداد . ويطلب إليه أن يتوب إلى الله من هذه النزعة من نزعات الشيطان التى وسوس بها فى صدره . وتهدأ النفوس ، وتعود الأمور إلى نصابها . وتمضى الثورة قدما فى طريقها المرسوم لها . بعد أن ضمت إلى أنصارها شاعراً (١) .

ومضى ابن همام يعبر فى شعره عن ثورة المختار ومبادئها ، ويرسم صورة للقتال الذى دار بينه وبين ابن مطيع ، ويتحدث عن الدور الذى قامت به قبائل الكوفة فى هذا القتال ، ويثنى على ابن الأشتر بما هو أهل له ، مستغلاً فى ذلك كله شيئين : عقائد الشيعة ومبادئهم من ناحية ، والعصبيات القبلية من ناحية أخرى . ولكنه لا ينسى أن يحرص على المقدمات الغزلية التقليدية فى مطالع أكثر قصائده ، وهو أحياناً يجيد التخلص منها إلى غرضه الأساسى ، على نحو ما يظهر فى قصيدته العينية التى يتحدث فيها عن انتصار المختار على ابن مطيع (٢) ، وأحياناً ينتقل من هذه المقدمات إلى غرضه الأساسى اسقلاً فجائياً دون أن يمهد له ، على نحو ما يظهر فى قصيدته

(١) جمعنا أخبار هذا الشاعر وكونا ترجمته من الطبرى ٢/٢ - ٦٣٦ - ٦٤١ ، والبلاذرى . أنساب الأشراف ٥/٢٢٩ ، ٢٣٠ . وقد ترجم له ابن قتيبة فى الشعر والشعراء / ٤١٢ - ٤١٣ ، ولكنها ترجمة مختصرة ، ولم يترجم له صاحب الأغاني ، ولكنه ذكر بعض أخباره وشعره عرضاً (انظر ١٤ / ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٧٠ - بولاق) .

(٢) انظرها فى الطبرى ٢/٢ - ٦٣٦ - ٦٣٨ ، وانظر بعض أبيات منها فى البلاذرى : أنساب الأشراف ٥/٢٣٤ ، وفى الدينورى : الأخبار الطوال / ٢٩٩ .

البائية التي يتحدث فيها عن حصار جيش المختار لقصر الإمارة في الكوفة (١). ولكنه — على كل حال — لا يطيل في هذه المقدمات تلك الإطالة التي نراها مثلا عند أعشى همدان .

وحين ننظر في قصيدته العينية (٢) فاننا نلاحظ أنه يبدوها — كما قلنا — بمقدمة غزلية قصيرة ، يتحدث فيها عن صاحبه التي هجرته لوشاية حملها إليها واش سعى بينهما ، فركته يعانى هما يملأ عليه كل قلبه ، ثم يحاول أن يهون على نفسه الأمر حتى لا يرديه الهوى حزنا وغما . فليس هو أول من هجرته صاحبه : وليس هذا شيئا جديدا على المرأة ، وإنما هو شئ قديم فيها :

ألا انتسأت بالود عنك وأدبرت معالنة بالهجر أم سريعا
وحملها واش سعى غير مؤتل فأبت بهم في القواد جميع
فخفّض عليك الشأن لا يردك الهوى فليس انتقال خلة يسديع
وهي مقدمة تتصل اتصالا قريبا بالظروف التي كانت تحيط بالشاعر ، وكأنها صدى نفسى لمحتة السياسية التي كان يمر بها . فقد كانت هذه القصيدة أول قصيدة أنشدها المختار بعد أن استأمن له عبد الله بن شداد (٣) ، فمن الطبيعى أن يكون مستهل حديثه عن الهجر والوشاية اللذين عانى منهما في حبه ما يعاينه منهما في حياته السياسية ، وكأنه يجعل منهما تفسيراً أو تعليلاً أو نوعاً من الاعتذار لموقفه السياسى السابق من المختار ، وكأنه يقول له : إننى لم أبعد عنك لأننى أكرهك أو أبغضك ، وإنما أنت الذى تناعيت عني حين بدأتني بالهجر ، وإن ما بلغك عني ليس إلا وشاية حملها إليك واش سعى بيننا ، فأفسد الأمر علىّ وعليك .

ولا يطيل الشاعر في هذه المقدمة ، لأنه يريد أن يسرع إلى موضوعه

(١) انظرها في الطبرى ٦٤١/٢/٢ ، ٦٤٢ ، وانظر أبياتاً منها في البلاذرى : أنساب الأشراف ٢٣٠/٥ .

(٢) أخذنا في دراسة هذه القصيدة برواية الطبرى لها ، لأنها أوفى الروايات وأتمها .

(٣) انظر الطبرى ٦٣٦/٢/٢ .

الأساسي ، وهو مدح المختار ، لعله بذلك يستعجل رضاه ، ويتقرب إليه بالحديث الواضح الصريح . ولكنه لا ينتقل إلى موضوعه انتقالاتاً فجائياً . وإنما يمهّد له ، فيذكر أن الظروف السياسية التي يمر بها وطنه لا تترك للشباب فرصة للغزل ، وإنما هي ظروف قتال قاسية رهيبة تذهل كل فتى عن حبه وصاحبه :

وفي ليلة المختار ما يُذهِلُ الفتى ويلهيه عن رُود الشباب شَمُوع
دعا يا لثارات الحسين ! فأقبلتُ كئائبُ من هَمْدان بعد هَزيع
ومن مَدْحٍ حجّ جاء الرئيسُ ابنُ مالكٍ يقودُ جموعاً عبّيتُ بِجَمُوعِ

لقد وصل الشاعر إلى موضوعه على هذا الجسر الذي يشبه جسور القتال التي يقيمها المحاربون مؤقتاً لعبروا عليها ، ثم ليطووها بعد ذلك ، ولم يكد الشاعر يعبر هذا الجسر حتى ألنى نفسه في ميدان القتال ، فاندفع وسط الكئائب المحاربة ليرسم صورة دقيقة للمعركة ، ولكنها صورة تعنى بالمقاتلين أكثر من عنايتها بالقتال نفسه ، فهو يتحدث عن القبائل العربية التي اشتركت في القتال ، ويتحدث عن قوادها ، ويذكر أسماءهم في إعجاب وإكبار . والشئ الذي يلفت النظر هو أن الشاعر أهمل تلك الكتلة الضخمة التي اشتركت في الثورة ، وهي كتلة الموالى . وهو إهمال مقصود ومتعمد من غير شك ، فلم يكن يعنى الشاعر من أمرهم شيء ، بل ربما كان ساخطاً عليهم ، ضيق الصدر بهم ، لأن أحدهم — وهو كيسان — كان السبب في كل ما لحقه من بلاء ، وفي وقوفه أمام هذا الجمع الحاشد موقف الاعتذار والتزلف والتلق .

ثم يمضي بعد ذلك إلى القتال ، فيتحدث عن الخيل المدرعة والأخرى الحاسرة التي تكرر على ابن مطيع بضرب يشدّخ الهام ، وطعن وجيع يمزق الأجسام . ثم يتحدث عن حصاره في قصر الإمارة ، وما لحق به هناك من ذل وهوان وخضوع ، حتى من عليه وعلى أصحابه المختار « وزير ابن الوصي » . ثم يختم قصيدته بالحديث عن عودة الهدى إلى مستقره ، ورجوع الأمر إلى صاحبه الشرعي « الهاشمي المهتدي المهتدي به » الذي يدين له الجميع بالطاعة :

فَمَنْ وَزِيرُ ابْنِ الوَصِيِّ عَلَيْهِمُ وَكَانَ لَهُمْ فِي النَّاسِ خَيْرَ شَفِيعٍ
وَأَبَ الْهَدَى حَقًّا إِلَى مُسْتَقَرِّهِ بِخَيْرِ إِيَابِ آبِهِ وَرَجُوعِ
إِلَى الْهَاشِمِيِّ الْمُهْتَدِيِّ الْمُهْتَدَى بِهِ فَنَحْنُ لَهُ مِنْ سَامِعٍ وَمُطِيعٍ

أرأيت كيف بدأت ألفاظ الشيعة وعقائدهم في الظهور في هذه الأبيات ؟
إن الشاعر استطاع أن يستغل هذه الألفاظ التي تتصل بالعقيدة الشيعية والتي
كان المختار يرددها في كل مناسبة استغلالاً فنياً . وهو — من غير شك —
شيء جديد في الشعر العربي ، ومحاولة لجعل الطاقة الفنية تتسع لأمثال هذه
العقائد المذهبية ، وهي — وإن تكن محاولة على حظ غير قليل من البساطة —
فإنها تمهيد للطريق الذي سار فيه شعراء الشيعة بعد ذلك .

وقد قلنا منذ قليل إن مجموعة من الشعر الذي قيل تأييداً لهذه الثورة
قيلت في ظروف من التهديد والوعيد . ولعل خير من يمثل هذا الاتجاه
الشاعر سراقه بن مرداس البارقى ، الذي ظهر عنده هذا اللون من الشعر
في صورة تستحق الوقوف عندها .

وسراقه أحد أبناء الخنساء الأربعة الذين يصفهم أبو عبيدة بأنهم
كلهم شعراء (١) . ويصفه صاحب الأغاني بأنه كان « من ظرفاء أهل
العراق » (٢) . وهو أحد الذين اشتبكوا مع جرير في معركة النقائص
بتحريض من بشر بن مروان أيام ولايته على العراق (٣) ، وأحد الكوفيين
الذين شنوا على كثير عزة وهجوه حين ادعى أنه قرشي (٤) . والذي
يعنينا هنا هو أن سراقه كان أحد أولئك الكوفيين الذين وقفوا في وجه
المختار يعارضون حركته ، وأحد الذين اشتركوا في قتاله يوم جبانة السبيع ،
حتى إذا ما هزم عرب الكوفة وأشرافها في هذا اليوم كان سراقه أحد
الأسرى الذين وقعوا في أيدي أصحاب المختار . وانتهاز سراقه فرصة

(١) الأغاني ٧٢/١٣ (بولاقي) .

(٢) الأغاني ١٣/٩ (دار الكتب) .

(٣) الأغاني ١٨/٨ ، ١٩ (دار الكتب) .

(٤) الأغاني ١٢/٩ ، ١٣ (دار الكتب) .

انصراف المختار من ميدان القتال في طريقه إلى القصر ، فأخذ يناديه بأعلى صوته ، ويستعطفه . ويسأله أن يعفو عنه ، وأن يمن عليه بالحياة . ولم يجد ما يسعفه في موقفه هذا الضيق - والمختار في نشوة النصر يسرع في طريقه إلى القصر - إلا الرجز يعتمد عليه في استعطافه وسؤاله . وعلى نحو ما فعل المختار مع ابن همام ، قبل رجاء سراقته ، واستجاب إلى سؤاله ، ولكنه بعث به أولاً إلى السجن ، وأمر بحبسه ليلة ، كأنه يريد أن يشعره قبل أن يمن عليه بأنه أصبح في يده ، وأنه قادر على أن يفعل به ما يشاء . وفي اليوم التالي أرسل إليه فأخرجه . ودعاه إليه . وكان سراقته قد أعد للأمر عدته ، واستعد للقاء المختار بقصيدة نظمها في سجنه ، يمدحه فيها ، ويعتذر إليه ، ويتذلل له ، ويسأله العفو عنه ، وقبول توبته عما فرط منه . والظاهر أن سراقته كان ماكرأ ، وقد انتهى به مكره إلى أن خير وسيلة يضمن بها رضا المختار أن يعلن له أنه مؤمن به ومصديق له في ذلك الجانب الذي كان المختار يحرص على أن يصدق الناس فيه ، وهي تلك الأكاذيب التي كان يذيعها في أصحابه ليوهمهم بأنه كالأنبياء يُوحى إليه ، وأن السماء راضية عن حركته . ولهذا لم يكد سراقته بفرغ من إنشاده قصيدته حتى قال له : « أصلحك الله أيها الأمير ! سراقته بن مرداس يحلف بالله الذي لا إله إلا هو لقد رأى الملائكة تقاتل على التحيول البلق بين السماء والأرض » . ولكن المختار كان أشد مكرأ من سراقته ، فهو يعرف أنه يكذب عليه ويريد خداعه ، لأن المختار - بطبيعة الحال - إذا كان يكذب على أصحابه فإنه لا يمكن أن يكذب على نفسه ، وإذا كان يضل أصحابه بمثل هذه الترهات فإنه لا يمكن أن يضل نفسه ، ولكنه - وقد رأى سراقته على استعداد لأن يبيع دينه وضميره في سبيل حياته - رأى أن يستفيد منه قدر ما يستطيع ، وألا يترك هذه الفرصة تفلت من يديه دون أن يكسب من ورائها شيئاً ، فتظاهر بأنه يصدق ، وقال له : « قاصعد إلى المنبر ، فأعلم ذلك المسلمين » . أرأيت إلى صراع المكر والخدعة كيف يدور بين هذين الماكرين ؟ والبقية - بطبيعة الحال - مفهومة ، فقد صعد سراقته إلى المنبر ، وأعلن على الملأ ذلك . ولكن المختار - وقد بلغ من سراقته ما كان

بيغيه - لم يشأ أن يدعه يعتقد أنه قد استطاع خداعه . أو أن يترك له فرصة الحكم عليه بأنه مغفل يكذب على أصحابه ثم يصدق أكاذيبه . ولهذا لم يكد سراقه يعلن ما أعلن على الملأ حتى خلا به المختار وقال له : « إني قد علمت أنك لم تر الملائكة ، وإنما أردت ما قد عرفت ألا أقتلك ، فاذهب عني حيث أحببت لا تنفسد على أصحابي » . وأغلب الظن أن المختار لم يرغب في استبقاء هذا الشاعر معه كما فعل مع ابن همام . لأنه أدرك أنه أمام شاعر منافق ماكر مصلل على استعداد لأن يبيع دينه وضميره في سبيل أغراضه . وأنه لن ينتفع منه بأكثر مما انتفع . بل ربما كان بقاؤه معه خطراً على حركته لأنه من اليسير أن ينقلب عليه ، وأن يرجع عما أعلنه . فيثور الشك في نفوس أصحابه . وهو في أشد الحاجة إلى أن يظلوا على إيمانهم الأعمى به فيما يقول وفيما يفعل . ولم يكد سراقه ينجو حتى سارع بالهرب إلى البصرة ليلحق بأشراف الكوفة الذين فروا إليها ليستجدوا بمصعب بن الزبير ويستعينوا به على المختار . ولم يكد سراقه يطمئن إلى نجاته حتى مضى ينظم الشعر في مهاجمة المختار والسخرية منه (١) .

ولنتنظر في هذه القصيدة التي نظمها في سجن المختار استعطافاً له وطلباً لعفوه (٢) :

ألا أبليغ أبا اسحاق أننا نزونا نزوةً كانت علينا
خرجنا لا نرى الضعفاء شيئاً وكان خروجنا بطراً وحيثنا
نراهم في مصافهم قليلاً وهم مثل الدّبي حين التقينا

(١) جمعنا أخبار هذا الشاعر وكونا له هذه الترجمة من الطبري ٢/٢/٦٦٣ - ٦٦٥ والدينوري : الأخبار الطوال / ٣٠٩ ، والبلاذري : أنساب الأشراف ٥/٢٢٤ . ولم يترجم له صاحب الأغاني ولا صاحب الشعر والشعراء . ولكن وردت بعض أخباره وشعره في الأغاني في ترجمة أخيه العباس بن مرداس ، وفي ترجمة جرير ، وترجمة كثير .

(٢) انظر هذه القصيدة في الطبري ٢/٢/٦٦٤ . وقد روى منها الدينوري في الأخبار الطوال / ٣٠٩ بيتين ، هما الأول والثاني من رواية الطبري ، مع اختلاف لفظي عنها ، وروى ابن عبد ربه في العقد الفريد ٢/١٧٠ بعض أبيات منها ، مع اختلاف لفظي أيضاً . وقد أخذنا برواية الطبري لأنها أدق وأوفى .

برزنا إذ رأيناهم فلمنا
لَقِينَا مِنْهُمْ ضَرْباً طَلَحُفَا
رَأَيْنَا الْقَوْمَ قَدْ بَرَزُوا إِلَيْنَا
وَطَعْنَا صَائِباً حَتَّى انْثَبْنَا (١)
نُصِرْتُ عَلَى عَدُوِّكَ كُلِّ يَوْمٍ
بِكُلِّ كَتِيْبَةٍ تَنْعَى جَسِينَا
كَنَصْرَ مُحَمَّدٍ فِي يَوْمِ بَدْرٍ
وَيَوْمِ الشَّعْبِ إِذْ لَاقَى حُنَيْنَا
فَأُسْجِعُ إِذْ مَلَكْتُ فَلَوْ مَلَكْنَا
لَجُرْنَا فِي الْحُكُومَةِ وَاعْتَدَيْنَا (٢)
تَقَبَّلْ تَوْبَةً مِنِّي ، فَإِنِّي
سَأُشْكِرُ إِنْ جَعَلْتَ النِّقْدَ دَيْنَا

فمن الواضح أن العاطفة التي تسيطر عليها هي التذلل والاستكانة ،
فالشاعر فيها يتزل بكرامته وكبريائه وشرفه العسكري إلى مستوى لا يليق به ،
ولكنه - كما رأينا - كان يفعل هذا من أجل حياته المهددة . ومع ذلك فقد كان يستطيع
أن يجعل قصيدته مدحاً عاماً للمختار ، واعتذاراً إليه ، من غير أن يتذلل كل
هذا التذلل ، أو يستكين كل هذه الاستكانة . ويبلغ هذا التذلل أقصاه حين
يهاجم الشاعر نفسه ويحرم معه أصحابه في هذا الحديث الذليل ، فهو يعلن أنهم
خرجوا لقتال المختار ، فكان خروجهم عليهم لا لهم ، وكان إساءة ارتكبوها
في حق أنفسهم ، فما ظلمهم المختار ، وإنما كانوا أنفسهم يظلمون ، وهو لا يعبر
عن هذا بالخروج ، وإنما يجعل خروجهم نزوة طائشة قفزت إلى أذهانهم في
غير تعقل ولا روية . وهو لا يكتفي بهذه الصورة الذليلة وإنما يضيف إليها
صورة أخرى لا تقل عنها ذلة ، فيذكر أن خروجهم على المختار كان سفهاً
وحمقاً وجحوداً ، بل كان انتحاراً أوردتهم موارد الهلاك . ويتابع الشاعر
تذله ، وتتوالى صور الذلة في قصيدته ، فيذكر أنهم برزوا إلى أصحاب
المختار ، ولكنهم لم يكادوا يفعلون حتى لقوا منهم ضرباً شديداً
وطعناً محكماً فارتلوا على أعقابهم ، وهو بعد هذا الاعتراف
الذليل بالهزيمة يبالغ في التذلل ، فيشبه انتصار المختار عليهم بانتصار النبي
على مشركي مكة في يوم بدر ، وعلى مشركي هوازن وثقيف في يوم حنين .
ولعله بهذا كان يحاول أن يرضى المختار الذي كان يدعى النبوة ، ويزعم أنه

(١) الضرب الطلح هو الضرب الشديد .

(٢) الإسجاح : حسن العفو .

يوحى إليه ، وأنه إن يكذب فقد كذب الأنبياء من قبله ، وكأنه يقول له :
إنك كالنبي محمد ، كذبه مشركو مكة ، فأظهره الله عليهم يوم بدر ، ووقف
منه اليهود موقف النفاق والعداوة فهزمهم الله يوم حنين . ثم تتابع صور الذلة ،
فيعلن الشاعر في استكانة وخضوع أن المختار قد ملك أمره ، فهو يتوسل إليه
أن يُحسنَ فيه العفو ، وأن يكون معه أكرم منه ومن أصحابه لو أنهم كانوا
هم المنتصرين ، فلو قد قدر لهم النصر لחרّوا واعتدوا .

أرأيت إلى صور التذلل كيف تتابع صورة في إثر صورة ؟ وكيف
يأخذ بعضها برقاب بعض ، كأنها قيّد الأسير تتابع حلقاته حلقة في
إثر حلقة ؟ إن القصيدة صورة ناطقة بما كان يشعر به الشاعر في أعماق نفسه
من ذلة واستكانة وضعف . ولكن ليس معنى هذا أنها - من الناحية الفنية -
ضعيفة ، وإنما هي - من هذه الناحية - قصيدة قوية ، لأنها تعبير صادق عن
التجربة النفسية التي كان الشاعر يمر بها . وليس مما يعيب الفن أن يكون
تعبيراً عن جوانب الضعف في النفس الإنسانية ما دام صادقاً في تعبيره ،
وإنما يعيبه ألا يحسن التعبير أو ألا يصدق فيه .

ولكن لم يكد سراقه يخرج من الكوفة ، ويبعد عن سلطان المختار وبطش
أصحابه ، حتى ينفذ عن نفسه هذا الغبار الذليل ، ويلقى عن جسده -
ونفسه أيضاً - رداء الاستكانة والخضوع ، فتثور نفسه على تذلل السابق ،
وعلى من كانوا سبباً فيه ، وهم المختار وأصحابه ، فينشد أبياتاً بصور فيها
هذه الثورة النفسية ، ويتوعد المختار وأصحابه بالقتال ، ويسخر من تلك
الأكاذيب والترهات التي يذيعها المختار فيهم ، والتي استغلها - حين وقع
أسيراً في يده - من أجل النجاة بحياته :

ألا أبلغ أبا إسحاق أني	رأيت البلق دُهماً مُصنّعات
كفرت بوحىكم ، وجعلت نذراً	على قتالكم حتى الممات
أرى عيتي ما لم تبصصراه	كلانا عالم بالترهات
إذا قالوا أقول لهم كذبتُم	وإن خرجوا لبست لهم أداقي (١)

(١) الطبري ٢/٢/٦٦٥ وانظر الأبيات الثلاثة الأولى في البلاذري : أنساب الأشراف/

٢٣٤ ، وفي الدينوري : الأخبار الطوال / ٣٠٩ ، وفي الأغاني ٩/١٤ (دار الكتب) ،

وفي ابن عبد ربه : العقد الفريد ٢/١٧٠ ، ١٧١ .

لقد تَنَمَّر الثعلب ، واخلَعَ ثوب الرياء ليلبس مكانه جلد النمر ، ومضى يصب ثورته وسخريته على المختار وأصحابه . وفي نفس الوزن الذى أقام فيه قصيدته السابقة مضى يقيم هذه الأبيات ، وبنفس الطريقة التى بدأ بها تلك القصيدة بدأ هذه الأبيات . وكأنه بهذا يحاول أن ينقض على نفسه قصيدته السابقة . ويرد عن نفسه تلك الذلة التى شاعت فيها ، أو كأنه يكفر عما سلف منه من بيع لدينه وضميره ، أو كأنه يعلن على الناس أنه إذا كان قد طلب من قبل من يبلغ المختار تذله واستعطافه ، فإنه يطلب الآن من يبلغه ثورته وسخريته . والرسالة التى يريد إبلاغها رسالة موجزة ، ولكنها عنيفة سواء فى ثورتها أو فى سخريتها . إنها تتألف من كلمتين : كفره بأكاذيبه وترهاته التى أعلن من قبل أنه آمن بها ، ثم تهديده له ولأصحابه بأنه قد وهب حياته حتى آخر لحظة فيها لقتالهم وحربهم . إنه كافر بوحى صاحبهم الكذاب ، وعالم بترهاته وأكاذيبه علمه هو نفسه بها ، فلم تكن الخيول البلق التى ادعى أنه شاهدها فى القتال وعليها الملائكة إلا تلك القيود السود المصمتة التى كانت موضوعة فى يديه ، وهو فى سبيل النجاة بحياته جعل عينيه تريان ما لم تبصراه قط . وهو على استعداد لأن يكذبه هو ومن معه إذا ادعوا شيئاً من أكاذيبهم وترهاتهم . ثم هو — إلى جانب ذلك — ساخط عليهم ، وقد جعل نذراً عليه أن يقاتلهم ما دام عرق الحياة ينبض بين جنبيه ، وقد استعد لقتالهم ، وأعد له عدته ، إذا ما فكروا فى الخروج إلى الميدان .

وإلى جانب سراقه كانت هناك مجموعة من شعراء الكوفة أتاح لهم بعدهم عن يد المختار أن يعبروا فى شعرهم عن معارضتهم لثورته ، وتكذيبهم لما كان يدعيه ، وسخريتهم من أكاذيبه وترهاته . وأشهر من يمثل هذه المجموعة اثنان من كبار الشعراء : أعشى همدان والمتوكل الليثى اللذان بلغ عندهما التعبير الفنى عن هذه المعارضة أرقى صورته وأروعها . والواقع أن هذين الشاعرين استطاعا أن يمدّا الأدب العربى بثروة من الشعر السياسى ، إلا تكن ضخمة فإنها ذات قيمة نادرة .

وأعشى همدان هو الشاعر الذى قام بالدور الفنى الأكبر فى معارضة هذه الثورة حتى استطاع أن يستثير غضب المختار ، ويجعله يفقد أعصابه القوية

فيعلن عن هذا الغضب في أحد أسجاعه ، ويتوعد فيه بالقتل (١) . والظاهر أن أعشى همدان لم يقف من هذه الثورة هذا الموقف القوي لحسب ، وإنما قام بدور عملي في معارضتها ، وهو يصرح في شعره بأنه شارك الأرسطراطية الكوفية في قتالها المختار يوم جباة السبيع (٢) . والظاهر أنه اشترك معها أيضاً في يوم المذار الأول ويوم المذار الثاني (٣) .

ويتحدث أعشى همدان في شعره عن اشتراكه في القتال ، ويصرح في ألم دفين بهزيمتهم أمام المختار ، ويتعدّد هذا أحياناً من عجائب الدهر :

فما راعنا إلا شبام تحسنا بأسياها لأسقيت صوب هاضب
فقتل من أشرافنا في محالتهم عصائب منهم أزدقت بعصائب
فكم من كمي قد أبارت سيوفهم إلى الله أشكو رزء تلك المصائب
أبقتلنا المختار ظلماً بكفره فيالك دهرأ مرصداً بالعجائب (٤)

وأحياناً أخرى يرجعه إلى فرار بعض الخائنين الجبناء من القتال ، كما نرى في قصيدته الطويلة الرائعة التي يرثي بها محمد بن الأشعث (٥) :

فيا أسفى يوم لاقيتَهُمْ وخانت رجالك فرارُهُمْ
وأقبلت الخيل مهزومة عثاراً تُضرب أدبارُهُمْ
ويرثي أولئك الأشراف من الأرسطراطية الكوفية الذين سقطوا في ميدان القتال ، كما يرثي قتلى قومه من الهمدانيين (٦) :

وأفنى الحوادث ساداتنا ومَرُّ الليالي وتكرارها
ويتحسر على هذه الحرب الأهلية ، وتحتلّ نفسه أسفاً وأسى حين يرى

(١) انظر البلاذري : أنساب الأشراف ٢٣٥/هـ .

(٢) فلما التقينا بالسبيع وأنزلوا إلينا ضربنا هامهم بالقواضب

(البلاذري : أنساب الأشراف ٢٣٥/هـ) .

(٣) انظر الدينوري : الأخبار الطوال / ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣١٢ .

(٤) البلاذري : أنساب الأشراف ٢٢٥/هـ ، والدينوري : الأخبار الطوال / ٣٠٨ .

(٥) الطبري ٧٢٩/٢ - ٧٣١ .

(٦) انظر رثاء لبعض الهمدانيين في الطبري ٦٧٠/٢ ، والبلاذري : أنساب الأشراف

٢٤٠ / هـ . ورثاؤه ل محمد بن الأشعث بعد أيضاً مثالا على هذا لأنه همداني .

بعينه مصارع قومه ، ولكنه يعلن أنه - مع ذلك - مسرور بما يلاقه
المختار من نخزي وعار :

فَبَشِّرْ شِيعَةَ الْمُخْتَارِ إِمَّا
أَقْرَأَ الْعَيْنَ صِرْعَاهُمْ وَقَالَ^١
وما إن سرنى إهلاك قومي
ولكنى سررت بما يلقى
مررت على الكوفة بالصغار
لهم جَمٌ يُقَتَّلُ بالصَّحَارِ
وإن كانوا - وجدك - في خيار
أبو اسحاق من نخزي وعار (١)

وهو في أثناء ذلك يصب سخطه على المختار ويصفه بأنه « سَحَّار
الموالى (٢) » كما يصب سخطه على قائد جيوشه إبراهيم بن الأشتر ويذكر أنه
رجل تَنَكَّبَ الحقَّ عن وجهه ، ويأسف على أن هذا الكوفي لم يتورع
عن أن يصب على أهل الكوفة ، مدينته ، شأيب الموت :

جزى الله إبراهيم عن أهل مصره
سَمًا بِالْقَنَا مِنْ أَهْلِ سَابَاطٍ مُرْقَلَا
إلى الموت إرقالَ الجمال المَصَّاعِبِ
فصَبَّ عَلَى الْأَحْيَاءِ مِنْ صَوْبٍ وَدَقِ
جزاء امرئ عن وجهه الحقُّ نَاكِيبِ
شَأْيِبَ مَوْتٍ عُقِبْتُ بِالْحَرَائِبِ (٣)

كما يتحدث في سخرية وتهكم عن كرسى المختار . ويعلن أنه يجب آل
النبي ، ولكنه يؤثر على هذه الشَعَوَذَات القرآن الكريم الذى نزل به
الوحي على النبي ، ويصف المختار وأصحابه بأنهم « سَبَّيَّة » وأنهم
« شرطة الشرك » ، ثم يعلن في النهاية أنه مطيع لابن الزبير :

شهدت عليكم أنكم سَبَّيَّةٌ
وأقسم ما كرسيتكم بسكينة
وأن ليس كالتابوت فينا وإن سَعَتْ
وإن شاكر طافت به وتمسحت
وأنى بكم يا شرطة الشرك عارفٌ
وإن كان قد لُفَّتْ عليه اللفائف
شِبَامٌ حوَالِه ونَهْدٌ وخَارِفٌ
بأعواده أو أدبرت لا يساعف

(١) الطبرى ٧٢٣/٢/٢ ، ٧٢٤ .

(٢) انظر قوله في قصيدته السابقة التى يرثى بها محمد بن الأشعث (الطبرى ٧٣٠/٢/٢) :

بشط حروراء واستجمعت عليك الموالى وسجارها

(٣) البلاذرى : أنساب الأشراف ٢٣٥/٥ .

وإني امرؤ أحييت آل محمد وأثرت وحيًا ضُمَّتْهُ المصاحف
وباعت عبد الله لما تابعت عليه قريش شُطُها والقطارف (١)

ثم حين يهَذَا الصراع ، ويتصّر المصعب ومن معه من أهل البصرة على
المختار ومن معه من أهل الكوفة ، ويشعر أهل البصرة بالزهو حين سجلوا
نصرًا على أعدائهم التقليديين ، تعود إلى نفس الأعشى عصيته البلدية ،
فيفتخر بأهل الكوفة ، ويعدد انتصاراتهم على أهل البصرة ، ويخص بالذكر
يوم الحمل الذي انتصر فيه الكوفيون على البصريين ، ويذكر أن البصريين
في أيام المختار لم ينتصروا إلا على تلك الخشية من عبيد الكوفة ، وهو انتصار
لا يعدل انتصار الكوفيين في يوم الحمل على عرب البصرة وساداتها ، بل إن
البصريين لم ينتصروا إلا بفضل مساعدة أهل الكوفة الذين أرغموهم إرغامًا
على القتال ، وجمعوا أمرهم بعد التفرق والضعف :

أفخرتم أن قتلتم أعْبُدًا وهزمت مرة آل عزَل (٢)
نحن سقناكم إليهم عنوة وجمعنا أمركم بعد الفشل
فإذا فاخرتمونا فاذكروا ما فعلنا بكم يوم الجمَل
بين شيخ خاضب عثْنُونَه وفقى أبيض وضاح رِفَل
جاءنا يَهْدِج في سابغِه فذبخناه ضحى ذبَح الحَمَل
وعفونا فنسيتم عفوننا وكفرتم نعمة الله الأَجَل
وقتلتم خشبَيْن بهِم بدلا من قومكم شرّ بدَل (٣)

(١) انظر الطبري ٢/٢/٧٠٤ ، ٧٠٥ . والبلاذري : أنساب الأشراف ٢٤٢/٥ .
وقد اعتمدنا على رواية الطبري ولكننا أخذنا أحياناً برواية بعض النسخ المذكورة في هامشه ،
كما أضفنا إليها البيت الرابع الذي انفرد البلاذري بروايته . وشبام ونهد وغارف وشاكر
الواردة في البيتين الثالث والرابع قبائل كانت تتولى أمر الكرى وعصبه بالحريز والديجاج (انظر
المصدرين السابقين : البلاذري / ٢٤٢ ، والطبري / ٧٠٦) .

(٢) العزل : الاعتزال ، ويريد بالهزل الخوارج لاعتزالهم جماعة المسلمين .

(٣) الطبري ٢ / ٢ / ٦٨٤ . والأغاني ٥٥/٦ (دار الكتب) . والبلاذري : أنساب
الأشراف ٢٤٥/٥ . وقد اعتمدنا أساساً على رواية الطبري ، وإن كنا لم نرفض في بعض
الآيات رواية المصدرين الآخرين .

وأما المتوكل الليثي (١) فهو كما يبدو من شعره - شاعر مجيد قوى العبارة حسن الأسلوب ، وقد التى بالأخطل في إحدى زياراته للكوفة وتحداه ، ولكن الأخطل لم يستجب لتحديه ، واكتفى بأن طلب إليه أن ينشده شيئاً من شعره ثم أثنى عليه . وليس معنى هذا أننا نضعه في درجة فنية واحدة مع الأخطل ، ولكن معناه أننا أمام شاعر يجد في نفسه القُدرة على الوقوف أمام الأخطل وتحديه .

والموضوع الأساسي الذي يدور فيه شعر المتوكل في معارضة الثورة هو تلك الشعوب التي كان يصطنعها المختار في دعوته ، وبالذات مسألة ادعائه الوحي ، ومسألة الكرسي . وهو يعرض للمسألة الأولى في صورة جادة ، فيناقشها مناقشة عقلية دينية ، فلو كان المختار يوحى إليه لكان علم ذلك عند رجال الدين ، ولجاءت به الأنبياء والأخبار من قبل ، ولكن القرآن صريح في أن محمداً خاتم الأنبياء وآخر المرسلين ، وإذن فما الحكم الذي تصدره على المختار؟ إنه من غير شك كذاب دجال ضالٌ مضلٌ ، بل هو لا يقل عن المسيح الدجال الذي سيظهر في آخر الزمان . وإذا كان المختار ومن معه يدعون أنهم خرجوا من أجل الثأر للحسين فإن هذه هي المهزلة الكبرى ، لأنهم هم أنفسهم الذين كانوا سبياً في مصرعه ، بل هم الذين قتلوه ، فيألم من منافقين يقتلون القتل ، ثم يقومون في جنازته ليكون ! ولكن لكل شيء نهاية ، فليأتينهم قوم شجعان يفلقون رؤوسهم بسيوفهم ، ليخرجوا منها تلك الترهات والأكاذيب :

قَتَلُوا حَسِيْنًا ثُمَّ هُمْ يَنْشَعَوْنَ	إِنَّ الزَّمَانَ بِأَهْلِهِ أَطْوَاءُ
لَا تَبْعُدَنَّ بِالطَّفِّ قَتْلَ ضَبُعَتٍ	وَسَيِّ مَسَاكِنَ هَامَهَا الْأَمْطَارُ
مَا شَرِطَ الدَّجَالُ تَحْتَ لَوَائِهِ	بِأَضْلَ مَنْ غَرَّهُ الْمُخْتَارُ
أَبْنَى قَسِيٍّ أَوْثَقُوا دَجَالَكَم	يُجَلِّ الْغُبَارَ وَأَنْتُمْ أَحْرَارُ
لَوْ كَانَ عَلِمَ الْغَيْبَ عِنْدَ أَخِيكُمْ	لَتَوَطَّأَتْ لَكُمْ بِهِ الْأَجْبَارُ
وَلَكَانَ أَمْرًا بَيِّنًا فِيمَا مَضَى	تَأْتِي بِهِ الْأَنْبَاءُ وَالْأَخْبَارُ

(١) انظر ترجمته في الأغاني ٣٩/١١ - ٤٣ (بولاقي) .

إني لأرجو أن يكذب وحبكم طعن يشق عصاكم وحصار
ويجيئكم قوم كأن سيفهم بأفهم تحت العجاجة نار
لا يثنون إذا هم لا قوكم إلا وهام كمانكم أعمار^(١)

أرأيت إلى هذه الأبيات الرائعة كيف تعبر عما قلناه من أن المتوكل شاعر
مجيد قوى العبارة حسن الأسلوب؟ إنه يعبر عن معناه في غير تكلف أو مشقة،
ولأنما تتدفق عباراته في سهولة ويسر، كأنه - كما كان يقول القدماء - يغرف
من بحر. ولأننا لنقرأ هذه الأبيات فلا نكاد نجد فيها قصوراً في المعنى أو تعثراً
في التعبير ولأنما توضع كل عبارة في موضعها لتعبر عن معناها تعبيراً قوياً
جماً، فالحديث عن الحسين وأصحابه حديث رقيق، والحديث عن
المختار وأصحابه في سخرية مرة وحجاج قوى، والحديث عن الوعيد والتهديد
فيه عنف وقسوة وإرهاب.

وأما المسألة الأخرى، وهي مسألة كرسى المختار، فهو يعرض لها في
صورة ساخرة متهمكة، وكأنه لا يجد خيراً من هذا الأسلوب للحديث عنها،
لأنها مسألة أقرب إلى الهزل والتهريج منها إلى أي شيء آخر:

أبلغ أبا اسحاق إن جثته أنى بكرسيكم كافراً
تتزو شبام حول أعواده وتحمل الوحنى له شاكر
محمرة أعينهم حوله كأنهن الحمص الحادر^(٢)

إن الشاعر يعتمد هنا في عرض فكرته على عنصر السخرية والتهكم.
وهو يستغل هذا العنصر في براعة تعبيرية وتصويرية، فهو لا يريد أن يعرف
عنه الناس أنه كافر بكرسى المختار، وإنما يريد - إمعاناً في التحدى، ومبالغة
في التهكم - أن يعرف المختار نفسه عنه ذلك، وهو يؤكد هذا التهكم بقوله
« إن جثته » كأنما بلغ المختار عنده من هوان الشأن درجة لا يستحق
منها أن يكلف أحداً بالذهاب إليه ليلغفه ذلك، وإنما يكفى أن يبلغه إياه
إذا شئت الظروف أن يذهب إليه. ثم انظر إلى سخريته بشام وشاكر،

(١) الطبري ٦٨٦/٢/٢ - وقى في البيت الرابع هو ثقيف.

(٢) الطبري ٧٠٥/٢/٢.

وكيف عبر عن تحرك شبام حوله بأنها تنزرو ، وكيف رسم لهم هذه الصورة
المضحكة ، صورة العيون المَحْمَرَّة التي تشبه في تورمها حبات الحمص
الغليظ !

* * *

ثم تكون ثورة ابن الأشعث التي أشعل نيرانها ضد الخليفة عبد الملك
وواليه على العراق - الحجاج .

وشاعر هذه الثورة بدون منازع هو الأعشى همدان الذي رأيناه يشارك
في بعض ثورات الكوفة السابقة ، تارة مؤيداً ، وتارة معارضاً ، ولكن دون
أن يظهر في أيٍّ منها بمظهر الشاعر الرسمي المعبر عنها أو الناطق بلسانها .
لقد كان الأعشى في تلك الثورات السابقة كالنسر الغريب الذي يخلق في سمائها
الحمرء وعواصفها الهوج دون أن يجد صخرة يقيم عليها وكره ، أما في هذه
الثورة فقد وجد في العصبية اليمنية صخرة عاتية تصلح مقاماً لو كره ، فشدد
جناحيه إلى ابن الأشعث سليل ملوك اليمن القدماء ، ومضى يخلق في ميدان
الصراع الفسيح الممتد من أقصى سجستان شرقاً إلى أقصى العراق غرباً .

ولم تكن مشاركة الأعشى في هذه الثورة مشاركة فنية فحسب ، وإنما
كانت مشاركة عملية أيضاً . فهو أحد الذين خرجوا مع ابن الأشعث من أهل
الكوفة (١) ، بل كان من أسرع الناس استجابة له وتأيداً لحركته منذ أن أخذ
يدهو إليها في سجستان (٢) . ويذكر الرواة أنه لما خرج من سجستان في
طريقه إلى العراق سار الأعشى بين يديه على فرسه وهو ينشد رجزاً في
مدحه وتأيد حركته (٣) . ثم لم يكد يدخل الكوفة حتى جعل الأعشى
من نفسه داعية له ، ومن لسانه لساناً لثورته ، فجعل يقول الشعر في مدحه ،
وفي تحريض أهل الكوفة على القتال (٤) . ويذكر الرواة أنه كانت له معه

(١) انظر الأغاني ٤٥/٦ (دار الكتب) .

(٢) انظر المسعودي : مروج الذهب ١١٨/٢ .

(٣) الطبري ١٠٥٥/٢/٢ - ١٠٥٧ .

(٤) انظر الأغاني ٤٦/٦ (دار الكتب) .

« مواقف محمود ، وبلاء حسن ، وآثار مشهورة (١) ، حتى إذا ما هزم ابن الأشعث ، وقضى على ثورته ، كان الأعشى أحد الأسرى الذين لقوا مصرعهم على يد الحجاج (٢) .

ومن الواضح أن الأعشى إنما أيد ابن الأشعث هذا التأيد البعيد المدى بدافع من عصبية القبلية ، ولكن من الواضح أيضاً أن دافعاً آخر كان يدفعه إلى ذلك ، فقد كانت نفس الأعشى تسيطر عليها نزعة أرسقراطية عميقة ، أثارها فيها شعوره بمجد اليمن القديم ، وبأن زعيمه سليل ملوكها القدماء ، وأنه يعمل لإعادة هذا المجد القديم .

ومن هنا كانت الفكرتان الأساسيتان اللتان ظهرتتا في شعره المؤيد لهذه الثورة هما الفكرتين اللتين ارتسمتا في ذهنه عنها : فكرة العصبية القبلية من ناحية ، وفكرة الأرسقراطية من ناحية أخرى .

ولهذا ضعف الحديث عن السياسة في شعره ضعفاً ملحوظاً ، حتى ليوشك هذا الحديث أن يختفي . فالأصداء السياسية في شعره خافتة إلى درجة بعيدة ، والمعاني التي يعرض لها هي نفسها المعاني المألوفة في المدح العربي من التغنى بالمجد والكرم والشجاعة . أما الحديث عن الثورة وأهدافها السياسية ، والسياسة الأموية وجورها وظلمها ، فإنها معان لم يقف عندها ، ولم يعن بها . ولا يمكن أن يفهم هذا على أنه ضعف في إخلاص الشاعر للثورة ومبادئها ، أو ضعف في مقدرته الفنية على التعبير عن هذه المعاني ، فإخلاصه للثورة ومبادئها ، ومقدرته الفنية الممتازة ، مما لا يحتمل الشك ، وإنما يرجع السبب في ذلك إلى أنه كان مشغولاً عن هذه المعاني بهاتين الفكرتين اللتين كانتا مسيطرتين على ذهنه : فكرة العصبية القبلية ، وفكرة الأرسقراطية . وأغلب الظن أنه لم يكن يتمثل هذه الثورة ثورة سياسية بقدر ما كان يتمثلها محاولة لاسترداد اليمنية ملكهم القديم . وهو في هذا لم يكن إلا ممثلاً لشعور اليمنية في الكوفة الذين نظروا إلى هذه الثورة — كما قلنا من

(١) الأغاني ٤٦/٦ (دار الكتب) .

(٢) الطبري ١١١٣/٢/٢ - ١١١٨ ، والأغاني ٥٨/٦ - ٦٢ (دار الكتب) ،

والمسعودي : مروج الذهب ١١٨/٢ - ١١٩ .

قيل (١) - من الزاوية القبلية ، أكثر مما نظروا إليها من الزاوية السياسية الخالصة ، فكانوا لهذا أسرع الطوائف استجابة لابن الأشعث وحقاً به . والذي يدلونا من أخبار هذه الثورة أن ابن الأشعث لم يخرج على الدولة الأموية لفكرة سياسية خالصة ، وإنما خرج استجابة لمطامع شخصية كانت تملأ عليه نفسه . ومن هنا جعلنا أعشى همدان شاعر هذه الثورة ، على الرغم من ضعف الحديث عن الناحية السياسية في شعره ، وذلك لأننا رأيناه قد عبر عن دوافعها الحقيقية تعبيراً صادقاً ، واستطاع بهذا أن يضعها في موضعها الصحيح .

ولكن مما يؤسف له أن المجموعة الفنية التي وصلت إلينا من شعره في هذه الثورة ليست كبيرة ، ولكنها مع ذلك ذات قيمة فنية ممتازة . وليس من شك في أنها ليست كل ما قاله فيها ، لأن الظاهر من أخباره أنه قال فيها شعراً كثيراً (٢) . وأغلب الظن أن الرواة في هذا العصر تخرجوا من رواية كثير من هذا الشعر خوفاً من بطش الحجاج وعسفه ، لأن أكثر هذا الشعر - كما سرى - كان هجاءاً للحجاج ومدحاً لابن الأشعث . ولعل مما يؤيد هذا أن أطول قصيدة وصلت إلينا من شعره في هذه الثورة هي تلك الدالية التي أنشدها بين يدي الحجاج - حين أتى به أسيراً بعد القضاء على الثورة - بمدحه فيها ويهجو ابن الأشعث ، وسنعرض لها بعد قليل .

وحين ننظر فيما وصل إلينا من شعر الأعشى في هذه الثورة نلاحظ أنه يستخدم الرجز كما يستخدم القصيد ، فهو يعتمد عليهما جميعاً في التعبير عن هاتين الفكرتين الأساسيتين اللتين سيطرتا على ذهنه . وقد دفعته هاتان الفكرتان إلى أن يتمثل الثورة صراعاً بين ملوك اليمن وعبيد ثقيف ، بل إن الدائرة تضيق به أحياناً فيتمثلها صراعاً شخصياً بين ابن الأشعث والحجاج . ومن هنا ضعف الحديث عن السياسة في شعره ، وانتشرت المعاني التقليدية المألوفة في المدح والهجاء :

يابن الأشعث قريباً كنعنة لا أبالي فيك عتباً

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٨٥ .

(٢) انظر الأغاني ٤٦/٦ (دار الكتب) .

أنت الرئيس ابن الرئيس ، وأنت أعلى الناس كعباً
نُبئت حجاج بن يوسف سفاً خراً من زلق فتباً
فانهض - فديت - لعله يجلو بك الرحمن كرباً
وابعث عطية في الخيو ل يكبهن عليه كبا (١)

فالحديث في هذه الأبيات ليس حديثاً عن الثورة بقدر ما هو حديث عن ابن الأشعث والحجاج . والشاعر لا يتمثل الثورة صراعاً سياسياً بين الدولة والخارجين عليها ، وإنما يتمثلها صراعاً شخصياً بين ابن الأشعث والحجاج . بل إنه لا يتحدث عن الحجاج من حيث هو ممثل للدولة الأموية ، أو منفذ للسياسة الأموية ، وإنما يتحدث عنه من جانبه الشخصي ، وابن الأشعث عنده سليل ملوك كندة القدماء . وأصداء الموقف السياسي خافتة ضعيفة ، والحديث عن السياسة يكاد يختفي خلف هذا المدح وهذا الهجاء التقليديين .

والظاهرة الفنية التي تلفت النظر في شعر الأعشى في هذه الثورة هي ذلك التطور الذي سجله الرجز على يديه ، وهو تطور يستحق أن نقف عنده ونسجله لأنه - في رأينا - يعد خطوة هامة في تاريخ الرجز .

رأينا الرجز في الفترات السالفة من حياة الكوفة السياسية صورة من الرجز القديم الذي كان يعرفه العصر الجاهلي ؛ شطوراً قليلة العدد ، قليلة الحظ من الأصالة الفنية ، يتغنى بها المقاتل في ميادين القتال بحمس بها نفسه ، ويستعين بحركاتها الموسيقية على حركات القتال ، ويعبر بها عن الموقف تعبيراً سريعاً متعجلاً ، مفتخراً بشجاعته أو نسيبه ، متوعداً أعداءه بالموت والهزيمة ، مستمداً من حواء الخالدة ما يثير في نفسه الحماسة ، وما يبعث فيها الحمية ، في المواقف الضيقة والمواطن الحرجة ، دون أن يرتفع بها إلى مستوى القصيد . ورأينا أن الرجز ظل طوال تلك الفترات محتفظاً بصورته الشكلية القديمة لم يسجل تقدماً يذكر ، وإن يكن قد بدأ يسجل تقدماً موضوعياً منذ عصر الفتن ، عندما خطا خطوته

(١) الأغاني ٦ / ٥٩ (دار الكتب) . وانظرها مع اختلاف في الروايات في المسردى : مروج الذهب ٢ / ١١٨ ، وفي الطبري ٢ / ٢ / ١٠٥٧ - وخطبة التي يشير إليه في البيت الأخير هو قائد جيوش ابن الأشعث إلى المراق (انظر الطبري الموضع السابق) .

الأولى نحو « الإسلامية » ، فأخذ يتطور من موضوعاته التقليدية القديمة المحدودة إلى موضوعات إسلامية جديدة . ورأينا أن الرجز في عصر الثورات الأولى استطاع أن يحفظ بهذا التطور الحديد ، وإن تكن الصورة القديمة قد ظلت ترفع من صوته من حين إلى حين ، ولكن على استحياء . ومع ذلك لم يتقدم الرجز في طريق هذا التطور الموضوعي خطوة أخرى ، وإنما كل ما حدث أنه في خلال عصر الثورات الأولى سجل تقدماً من الناحية الفنية ، فبدأت تظهر فيه بعض الألوان الفنية الزاهية التي يقيم القصيد بناءه الفني عليها . ولكن يظهر أن ربة الشعر ، أو - بعبارة أدق - ربة الرجز ، أرادت أن تكون الخطوة التالية التي بخطوها الرجز الكوفي في سبيل التطور الشكلي والموضوعي والفني من نصيب أعشى همدان في أثناء ثورة ابن الأشعث .

لقد تطور الرجز على يد الأعشى من صورته القديمة إلى صورة جديدة ، فلم يعد شطوراً قليلة العدد ، وإنما طال وامتد ، ولم تعد موضوعاته تدور في تلك الدائرة المحدودة الضيقة ، وإنما اتسعت الطاقة الفنية له ليعبر عن موضوعات فسيحة متسعة ، ولم يعد حظه من الأصالة الفنية ضئيلاً ، وإنما ثبتت دعائمه الفنية على نحو ما ثبتت دعائم القصيد . ولننظر في هذه الأرجوزة التي كان الأعشى يتغنى بها بين يدي ابن الأشعث وهو خارج من سجستان في طريقه إلى العراق (١) لتبين إلى أي مدى تطور الرجز الكوفي على يديه :

شَطَّتْ نَوَى مَنْ دَارَهُ بِالْإِيوَانِ	إِيوَانُ كَسْرَى ذِي الْقُرَى وَالرَّيْحَانِ
مِنْ عَاشِقٍ أَمْسَى بِزَابِلِسْتَانِ	إِنْ ثَقِيفًا مِنْهُمْ الْكَذَّابَانِ
كَذَّابُهَا الْمَاضَى وَكَذَّابُ ثَانِ	أَمْكَنَ رَبِّي مِنْ ثَقِيفٍ هَمْدَانِ
يَوْمَا إِلَى اللَّيْلِ يُسَلِّي مَا كَانَ	إِنَّا سَمَوْنَا لِلْكَفُورِ الْفَتَانِ
حِينَ طَغَى فِي الْكُفْرِ بَعْدَ الْإِيمَانِ	بِالسَّيِّدِ الْغِطْرِيفِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ
سَارَ بِجَمْعٍ كَالدَّبْيِ مِنْ قَحْطَانِ	وَمِنْ مَعَدٍّ قَدْ أَقَى ابْنَ عَدْنَانَ

(١) انظرها في الطبري ١٠٥٦/٢/٢ ، ١٠٥٧ . وقد روى أبو الفرج بعض شطور منها في الأغاني ٥٩/٦ (دار الكتب) ، وكذلك المسعودي في مروج الذهب ١١٨/٢ ، مع اختلاف في ترتيب الشطور .

بمحفلٍ جَمَّ شديد الإرتان فقل للحجاج وليّ الشيطان
يَثْبُتُ لجمع مذحجٍ وحمدان فإنهم ساقوه كأسَ الذيفان
ومُلحقوه بقُرى ابن مروان

أرأيت كيف تطور الرجز على يد أعشى همدان ؟ لقد ظهرت الأرجوزة
التي تستطيع أن تقف على قدميها أمام القصيدة ، دون أن تستشعر شيئاً من
ضالة الشأن أو هوان المنزلة ، وتعددت شطورها ، واتسعت طاقتها الفنية
لتعبر عن معان متعددة ، فلم تعد تعبيراً عن البطولة وافتخاراً بالنسب واستلهاماً
للحماسة فحسب ، وإنما اتسعت لتعبر عن المعاني السياسية ، وعن معاني الهجاء
والمدح والوصف ، بل لمعاني السخرية والتهكم ، واقتربت من صورة
القصيدة ، وبدأت تخضع لتقاليدها الفنية ، فظهرت فيها المقدمة الغزلية .

لقد بدأ الأعشى أرجوزته - كما يبدأ المقصِّدون قصائدهم - بمقدمة
غزلية تعد تقليدية من حيث وضعها في مطلع الأرجوزة ، ولكنها - من
حيث موضوعها - تعد شيئاً جديداً في الشعر العربي ، فهو لا يتحدث فيها
عن حبيبة بدوية يقف على أطلال ديارها فيبكي ويستبكي ، ولكنه يتحدث
عن حبيبة أغلب الظن أنها فارسية ، إذ يذكر أنها تقيم في « إيوان كسرى
ذى القرى والريحان » وهو مطلع يتفق مع نزعة الأرستقراطية ، فحبيته -
كما تبدو من حديثه عنها - فتاة أرستقراطية . ولكنه لا يطيل في هذه المقدمة ،
وكأنه يشعر بأنها شيء جديد غريب لم يألفه الرجز العربي من قبل ، فيمضي
مسرعاً إلى موضوعه الأساسي ، فيتحدث عنه حديثاً سياسياً تسيطر عليه
الفكرتان اللتان ظلنا نسيطران على ذهنه وشعره طوال أيام الثورة . فالثورة
صراع بين همدان وثقيف ، بل هي صراع بين ابن الأشعث والحجاج .
وهو لهذا يصب هجاءه أولاً على ثقيف كلها ، تلك القبيلة التي خرج منها
كذابان : المختار ثم الحجاج ، ويذكر أن الله هيا لحمدان أن تتمكن من
ثقيف لتنتقم منها ، ولترفع عن الأرستقراطية اليمنية ذلك النير الذليل الذي
وضعه الحجاج الشعبي في أعناقها . ثم ينتقل إلى الحديث عن حركة ابن الأشعث
« السيد الغطريف » الذي خرج إلى الحجاج « الكفور الفتان » الذي كفر بعد إيمانه

وطفى في كفره ، ويذكر أن ابن الأشعث خرج في جيش ضخم كثيف من العرب جميعاً : القحطانية والعدنانية . ولكن عصيته القبلية تلح عليه فيتوعد الحجاج « ولي الشيطان » بأن الجنية سيسقونه كأساً مسمومة قاتلة ، ويطردونه إلى حيث يقيم سيده الخليفة الأموي في قرى الشام .

أرأيت كيف اتسعت الطاقة الفنية للأرجوزة حتى استطاعت التعبير عن كل هذه المعاني المتعددة ؟ إن الرجز لم يعد ذلك الفن الشعبي الذي يتغنى به أفراد الشعب العربي في ميادين حياتهم الكادحة عند المتح ، وفي المُجاثاة ، وساعة المُشاولة - على حد عبارة الجاحظ السابقة - وإنما اخترق هذا النطاق الشعبي ليدور مع القصيد في دائرته الرسمية . لقد اقرب الرجز من القصيد من نواحيه جميعها : الشكلية ، والموضوعية ، والفنية . ولكننا - بطبيعة الحال - لاندعى أن هذا التطور قد بلغ بالرجز صورته الفنية الكاملة ، وإنما كل ما نريد أن نسجله أن هذا التطور كان الخطوة الثانية التي خطاها الرجز الكوفي في سبيل الوصول إلى « الفنية » الكاملة .

ونعود مرة أخرى إلى القصيد لننظر في تلك الدالية الطويلة التي أنشدها الأعشى بين يدي الحجاج حين وقع في الأسر بعد القضاء على الثورة ، يمدحه فيها ، ويثنى على الأمويين ، ويعتذر إليه عما فرط منه ، ويسأله العفو والمغفرة عما تورط فيه من تأييد لابن الأشعث ، ويهجو فيها سيده السابق ويتنكر لمبادئ ثورته (١) .

وأغلب الظن أن الأعشى كان يحاول أن يمثل مع الحجاج نفس الدور الذي مثله من قبله سُرّاقة البارقي مع المختار حين وقع في أسره ، فاستعطفه بقصيدته التونية حتى عفا عنه . ولكن الحجاج كان أقسى قلباً من المختار ، وأشدّ عنفاً في معاملة أعدائه ، وأكثر اعتماداً على السيف معهم ، وأبعد من أن يتأثر بدموعهم وتذللهم ، أو أن يخدعه تمثيلهم ومخادعتهم ، ولهذا رفض استعطاف الشاعر وأمر بقتله ، بعد أن صرح بأنه لا يمكن أن يخدع

(١) انظرها في الطبري ١١١٢/٢/٢ - ١١١٨ ، وقد روى أبو الفرج في الأغاني ٦٠/٦ ،

٦١ (دار الكتب) طائفة كبيرة من أبياتها . ولم يرو المسعودي في مروج الذهب ١١٨ / ٢ سوى ثلاثة أبيات منها .

بأمثال هذه التصرفات^(١) . والواقع أن القصيدتين : قصيدة سراقه ، وقصيدة الأعشى ، تشتركان في العاطفة المسيطرة عليهما وهي عاطفة التذلل والاستكانة ، فقد اعترف كلا الشاعرين بهزيمته في ذلة وضراعة ، ونزل بكرامته وكبريائه وشرفه العسكري إلى مستوى لا يليق به ، في سبيل الحرص على الحياة ، ولكن الأعشى كان أسوأ حظاً من سراقه ، فقد نجح سراقه ، وقتل الأعشى .

وإذا كان الأعشى لم يعن بالحديث عن السياسة في شعره السابق الذي قاله في أثناء الثورة ، فإنه قد وجه عنايته الأساسية في هذه القصيدة إلى السياسة ، فالقصيدة - من هذه الناحية - شعر سياسي في أوسع معانيه . وقد يبدو هذا غريباً لأول وهلة ، لأننا كنا نتوقع أن يكون الحديث عن السياسة ظاهراً في الشعر الذي قاله في تأييد الثورة لا في الشعر الذي قاله بعد إخفاقها ، ولكن هذه الغرابة تختفي عندما نتذكر أن العصية القبلية والترعة الأرستقراطية اللتين كانتا مسيطرتين على شعره السابق لم يعد لهما مجال هنا ، فاختلفت هاتان الفكرتان لتفسحا المكان لحديث آخر ، ولم يكن هذا الحديث إلا السياسة ، ولكنها السياسة على النحو الذي ظن الشاعر أنه يرضى الحجاج .

يعترف الشاعر في مستهل قصيدته بالهزيمة التي لحقت به وبقومه اعترافاً صريحاً ، بل ذليلاً ، ويرى أن هذه هي إرادة الله ليتم نوره ، وليطفىء نور الفاسقين ، ولينزل بالعراق وأهله ذلاً بما ارتكبه من نقض للعهد ، وإحداث البدع الضالة ، ونكت للبيعة بعد البيعة :

أبي الله إلا أن يُتَمَّ نوره وبطفىء نور الفاسقين فيخمد
وينزل ذلاً بالعراق وأهله لما نقضوا العهد الوثيق المؤكداً

(١) يذكر الرواة أن أهل الشام الذين كانوا مع الحجاج قالوا له بعد أن استمعوا إلى هذه القصيدة : « قد أحسن أيها الأمير ، فخل سبيله » ، ولكن الحجاج قال لهم : « أنظرون أنه أراد الملح ؟ لا والله ، لكنه قال هذا أسفاً لقلبتكم إياه ، وأراد به أن يحرص أصحابه » . ثم أقبل على الأعشى فقال له : « أظنت يا عدو الله أنك تخدعني بهذا الشعر وتنفلت من يدي حتى تنجو ؟ » (الأغاني ٦١/٦ دار الكتب) وانظر الخبر نفسه مع اختلاف في عباراته في الطبري . ١١١٨/٢/٢ .

وما أحدثوا من بدعةٍ وعظيمةٍ من القولِ لم تصعدْ إلى الله مصعداً
وما فكثروا من بيعته بعد بيعة إذا ضمنوها اليوم خاسوا بها غداً (١)

والمطلع إسلامي خالص ، يتأثر أسلوب القرآن ويقتبس منه ،
ويتخذ من قوله تعالى « يريدون أن يُطفئوا نورَ الله بأفواههم ، ويأبى الله
إلا أن يُمّ نورَه ولو كره الكافرون » (٢) أساساً يقيم عليه فكرته في
البيت الأول ، ومادة يستمد منها ألفاظه أيضاً . ثم يستمر في هذا التأثير
والاقتباس في البيتين التاليين ، وكأنه يشير بالبيت الثاني إلى قوله تعالى :
« ولاتنقضوا الأيمانَ بعدَ توكيدها ، وقد جعلتم اللهَ عليكم كفيلاً (٣) »
ويشير بالبيت الثالث إلى قوله تعالى : « إليه يصعد الكلم الطيب (٤) » .
لقد كان أعشى همدان في أول أمره « أحد الفقهاء القراء ، ثم ترك ذلك
وقال الشعر » (٥) ، وليس من شك في أن اتصاله الوثيق بالقرآن هو الذي
لوّن شعره بهذه « القرآنية » الحميلة التي تظهر بوضوح في هذا المطلع .

ثم يمضي الشاعر إلى أهل العراق ، فيصب سخطه عليهم ، ويصفهم
بالجن والذلة والكذب والخزع والفخر الكاذب والتزيد ، ويذكر أن الله
فرق جمعهم ومزقهم وشردهم وأذلهم بما أوضاعوا في الفتن ، واضطجعوا
في مراقد الضلال ، وكأنه بهذا يحاول أن يرضي الحجاج بما يردده من عباراته
المشهورة التي كانت تتردد في خطبه في أهل العراق (٦) :

وجُبْنَا حَشَاهُ رَبُّهُمْ فِي قُلُوبِهِمْ فَمَا يَقْرَبُونَ النَّاسَ إِلَّا تَهْدُؤًا
فَلَا صِدْقَ فِي قَوْلٍ وَلَا صَبْرَ عِنْدَهُمْ وَلَكِنْ فَخْرًا فِيهِمْ وَتَزَيُّدًا

(١) الطبري ١١١٣/٢/٢ ، ١١١٤

(٢) سورة التوبة الآية ٣٢ .

(٣) سورة النحل الآية ٩١ .

(٤) سورة فاطر الآية ١٠ .

(٥) الأغاني ٣٣/٦ (دار الكتب) .

(٦) انظر الجاحظ : البيان والتبيين ٣٠٨/٢ - ٣١٠ ، والطبري ٨٦٤/٢/٢ - ٨٦٨ ،

والمسعودي : مروج الذهب ١٠٤/٢ - ١٠٥ .

فكيف رأيت الله فرق جمعهم ومزقهم عرض البلاد وشردا
فقتلاهم قتل ضلال وفتنة وحيثهم أمسى ذليلاً مطرداً^(١)

أست تحس أن هذه الأبيات إنما تستمد معانيها من خطب الحجاج ؟
وأن الشاعر كان حريصاً على أن يردد فيها مذكره الحجاج عند أول دخوله
الكوفة ، لعله بهذا يجد سبيلاً إلى رضاه ؟

ثم يتحدث عن القتال الذي دار بينهم وبين الحجاج ، ويرى - كما رأى
من قبل سراقه البارقي - أن خروجهم لقتاله إنما كان انتحاراً أفضى بهم إلى
الموت المترصد لهم . ثم يمضي إلى الحجاج ، فيمدحه بانتصاره عليهم ، على
الرغم من كثرتهم وضخامة عددهم ، فقد دلفوا إليه في صفوف كأنها الجبال ،
ولكنه لم يلبث أن سل سيفه في وجوههم فإذا جموعهم المتراسة تولى الأدبار ،
ثم يصف الحجاج بأنه معانٍ من عند الله ، مظفر في حروبه ، أما أعداؤه
فلأنهم في ظلمات كأنها قطع الليل الأسود^(٢) .

ثم يمضي بعد هذا الحديث عن القتال إلى الحديث عن السياسة ، فيقدم
لنا صورة من الشعر السياسي بمعناه الدقيق ، يذكر فيها أن الدولة الأموية
قد ثبت سلطانها ، وتأيد ملكها ، وعز جانبها ، وبنيء أمير المؤمنين بهذا
الانتصار الذي سجله جنوده وفرسانه على أولئك الباغين الحاسدين الذين
نزوا احتجاجاً على ظلم أمراءهم ، مع أنهم هم أنفسهم أشد منهم بغيًا وعناداً .
ثم يمدح بني مروان ، ويعلن أنهم خير أئمة للناس ، وأفضل الناس حليماً
وسؤدداً ، وخير قريش أرومة ، ويذكر أن التجربة القاسية التي مرت
بأصحاب ابن الأشعث انتهت بهم إلى أن أمير المؤمنين مسدد الخطي ،
وأن الله سينصره على أعدائه ، وإن كادوا له فإن كيده أقوى وأشد ، ويرى
أن الله لم يكتب لهم التوفيق والهدى لأنهم قوم قلوبهم مريضة ، منافقون ،
ملحدون ، والله لا يهدي أمثالهم ، وإنما يضلهم ويحبط أعمالهم :

(١) الطبري ١١١٤/٢/٢ .

(٢) انظر الطبري ١١١٤/٢/٢ - ١١١٦ .

ليهنئ أمير المؤمنين ظهوره على أمة كانوا بغاةً وحُسداً
نزوا يشتكون البغى من أمرائهم وكانوا هم أبغى البغاة وأعنداً
وجدنا بني مروان خير أئمة وأعظم هذا الخلق حِلماً وسودداً
وخير قريش في قريش أرومة وأكرمهم إلا النبي محمداً
إذا ما تدبرنا عواقب أمرنا وجدنا أمير المؤمنين المُسدداً
سيغلب قوماً غالبوا الله جهرةً وإن كآيدوه كان أقوى وأكيداً
كذلك يضل الله من كان قلبه مريضاً ومن والى النفاق والحداء (١)

أرأيت إلى هذا الحديث السياسي الخالص ؟ إن الشاعر يرتفع فيه إلى
القمة الفنية التي لم يصل إليها في شعره المؤيد للثورة ، وذلك لأنه في ذلك
الشعر كان ينظر إلى الثورة على أنها صراع الأرستقراطية اليمنية ضد الحجاج
الشعبي ، أما هنا فإنه ينظر إليها على أنها كانت خروجاً على الحكومة الشرعية
وتمرداً على ولي الأمر قام به جماعة من الثائرين فحقت عليهم الهزيمة .

ثم يختم قصيدته الطويلة بطلب العفو والرحمة ، وبهجاء ابن الأشعث
« فرخ محمد » الذي كان شؤماً على الكوفة والبصرة ، كما كان جده الأشعث
ابن قيس شؤماً على أهل النجير (٢) :

لقد شام المصيرين فرخ محمد بحق وما لاقى من الطير أسعداً
كما شام الله النجير وأهلــه بجد له قد كان أشقى وأتكداً (٣)
على هذا النحو الدليل انقلب أعشى همدان من شاعر مؤيد للثورة يمدح

(١) اعتمدنا هنا على رواية أبي الفرج في الأغاني ٦ / ٦٠ (دار الكتب) ولكننا أضفنا
إليها البيت الثاني الذي انفرد الطبري بروايته (١١١٦/٢/٢) .

(٢) النجير حصن باليمن لجأ إليه الأشعث بن قيس هو ومن ارتد معه في أيام أبي بكر في
السنة الثانية عشرة للهجرة ، فحاصره قائد جيش أبي بكر حتى افتتحه عنوة ، وقتل من فيه ،
وأسر الأشعث (انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١٣ - ١٤ في ترجمة الأشعث) .

(٣) الطبري ١١١٧/٢/٢ - ١١١٨ .

صاحبها ويتغنى بمجد أجداده ملوك كندة ، ويهجو الحجاج وأجداده عبيد
ثقيف ، إلى شاعر يتبرأ منها ومن صاحبها ، بل يهجو ويهجو جدّه ،
ويمدح الحجاج ، ويتغنى بالخليفة الأموي ، وتحول معه شعره من شعر
أرستقراطي قبلي تقليدي إلى شعر سياسي إسلامي جديد ، كأنما كانت
هزيمة ابن الأشعث خيراً ونعمة على الشعر السياسي في الكوفة .

وإلى جانب أعشى همدان الشاعر الأول في ثورة ابن الأشعث ، وقف
شاعر آخر يؤيد هذه الثورة ، ويعبر عنها ، وهو أبو جلدّة اليشكري (١) .
وهو شاعر أموي من أهل الكوفة ، كان في أول أمره من أخص الناس
بالحجاج ، حتى إنه كان أحد الرسولين اللذين بعثهما إلى عبد الله بن جعفر
ابن أبي طالب ليخطب منه ابنته أم كلثوم . فلما خرج ابن الأشعث خرج
معه ، وكان من أشد الناس تحريضا على الحجاج ، وشارك في الثورة مشاركة
عملية قوية ، وشهد وقائعها المتعددة ، ثم قتله الحجاج ، كما قتل من قبل
رفيقه في القتال والشعر أعشى همدان . وإذا كان الأعشى قد أيد ثورة
ابن الأشعث بدافع من عصبية القبلية ، فإن الدافع أو الدوافع التي جعلت
أبا جلدّة يؤيدها ليست معروفة تماما ، ولكنها - على كل حال - لا تمت
إلى العصبية القبلية بسبب ، لأن أبا جلدّة من ربيعة ، ينتهي نسبه إلى بكر
ابن وائل . وربما كانت هذه الدوافع شخصية ، وربما كانت سياسية تنصل
باختلاف المذهب السياسي ، ولكن الظاهر أن وجود أبي جلدّة في سجستان
التي خرج منها ابن الأشعث كان من الأسباب التي وصلت بينه وبين هذه
الثورة .

وإذا كانت العصبية القبلية والتزعة الأرستقراطية هما الفكرتين اللتين
سيطرتا على ذهن الأعشى وشعره ، فإن الفكرة التي سيطرت على ذهن أبي
جلدّة وظهرت في شعره هي الفكرة الحرية الخالصة ، فهو ينظر إلى الثورة
دائماً على أنها صراع حربي مع الحجاج أحياناً ، ومع أهل الشام أحياناً
أخرى ، وشعره فيها شعر حماسي ، يتوعد به الحجاج تارة على نحو ما يمثله
هذا الرجز :

(١) انظر ترجمته في الأغاني ١١/٣١٠ - ٣٣٢ (دار الكتب) .

نَحْنُ جَلَبْنَا الْخَيْلَ مِنْ زَرْزَنَجَا مَالِكَ يَاحْجَجَاجُ مَنْأَ مَنْجَى
لَتُبْعَجَنَ بِالسُّيُوفِ بَعَجَا أَوْ لَتَفَرَّنَ فِذَاكَ أَحْجَى (١)
ويحس به أهل الكوفة تارة أخرى ، على نحو ما تمثله هذه الأبيات
القوية وهي من قصيدة أنشددهم إياها في ميدان القتال يوم الزاوية ، فثارت
حماستهم . وشدوا شدةً تضعضع لها عسكر الحجاج (٢) :

فَقُلْ لِلْحَوَارِيَّاتِ يَبْكِينَ غَيْرَنَا وَلَا تَبْكُنَا إِلَّا الْكِلَابُ النَّوَابِحُ (٣)
بَكِينَ إِلَيْنَا خَشِيَةً أَنْ تَبِيحَهَا رِمَاحُ النَّصَارَى وَالسُّيُوفُ الْخَوَارِجُ (٤)
وَنَادَيْتُنَا : أَيْنَ الْفِرَارُ وَكُنْتُمْ تَفَارُونَ أَنْ تُبْدَى الْبُرَى وَالْوَشَائِحُ
أَسْلَمْتُمُونَا لِلْعَدُوِّ عَلَى الْقَنَاءِ إِذَا انْتَزِعَتْ مِنْهَا الْقُرُونُ النَّوَاطِحُ
فَمَا غَارَ مِنْكُمْ غَاوُ الْحَلِيلَةِ وَلَا عَزَبَ عَزَتْ عَلَيْهِ الْمَنَاحِحُ
حتى إذا ما انتهى القتال ، وهُزِمَ أصحاب ابن الأشعث ، مضى
أبو جلدة يتحسر على هذه الهزيمة ، ويعلن سخطه على قومه الذين خرجوا من القتال
وقد خسروا الدنيا والآخرة ، تاركين دورهم لأولئك اليمنية من أوغاد الشام
ورِعَاعِهَا ، ولأولئك الأنباط من قرى العراق ، وذلك في قصيدة طويلة
كتبها أهل الكوفة وتركوها وراءهم في قصر بصحراء كرمان (٥) ،
يقول فيها :

أَبَا لَهْفَى وَيَا حَزَنَى جَمِيعاً وَيَا غَمَّ الْفُؤَادِ لِمَا لَقِينَا
تَرْكْنَا الدِّينَ وَالْدُنْيَا جَمِيعاً وَخَلَّيْنَا الْحَلَائِلَ وَالْبَنِينَ
فَمَا كُنَّا أَنَاساً أَهْلَ دِينٍ فَنَصَبَرُ لِلْبَلَاءِ إِذَا بُلِينَا
وَلَا كُنَّا أَنَاساً أَهْلَ دُنْيَا فَتَمْنَعُهَا وَإِنْ لَمْ نَرْجُ دِينَا

(١) الأغاني ٣١٢/١١ - وزرنج : قصبة سبستان .

(٢) المصدر السابق / ٣١١ .

(٣) الحواريات : نساء الأمصار ، سمين بذلك لياضهن وتباعدهن عن قشف الأعراب

بنظافتهن .

(٤) يريد بالنصارى هنا أهل الشام .

(٥) انظر هذا الخبر في الطبري ١١٠٢/٢/٢

تركنا دورنا لطغَام عَكَ* وأنباطِ القري ، الأشعرينا (١)
والحسية هما حسرة عميقة . هي حسرة المحارب الشجاع حين يهزم
ويضطر إلى ترك أهله وأبنائه وماله لأعدائه المتصرين .

• • •

ثم تكون ثورة زيد بن علي . ثم ثورة عبد الله بن معاوية ، في أواخر أيام
الدولة الأموية (٢) . فإذا ما مضينا باحثين عن الشعر السياسي الذي
قيل في أثناء هاتين الثورتين وجدنا أنفسنا في صحراء مقفرة لا أثر للخصب
فيها ، فمجموعة الشعر السياسي في هاتين الثورتين تصل من الضآلة والقلة
إلى درجة بعيدة . لقد صمت شعراء الكوفة صمتاً يجعلنا نتساءل : ما السر
فيه ؟ وما الذي أخرس ألسنة الكوفة عن الإفصاح والتعبير ؟

لعلنا لم ننس أننا قلنا في حديثنا عن الحياة السياسية إن الكوفة الثائرة
هدأت بعد ثورة ابن الأشعث ، وإن مرجلتها الذي لم يكف عن الغليان
طوآل المدة السابقة أخذ يستقر ، كأنما يثس الكوفيون من مقلداتهم على
الإطاحة بالعرش الأموي ، بعدما رأوه من إخفاق ثورة ابن الأشعث
التي علقوا عليها كل آمالهم ، وكأنما نفّضت الكوفة يديها من مشكلات
السياسة العامة ومتاعبها .

إن تلك الصورة التي رسمناها لحياة الكوفة السياسية بعد ثورة ابن
الأشعث هي التي تفسر لنا ذلك الصمت الذي رآنا على شعراء الكوفة في
أثناء هاتين الثورتين ، وهي التي تضع أيدينا على السر في قلة المجموعة الفنية التي
قيلت فيهما . فقد كان اليأس مسيطراً على النفوس في هذه الفترة ، وكان
شعور الكوفيين إزاء هاتين الثورتين شعور اليأس من نجاحهما ، الذي يقيم
شعوره على أساس من التجارب المخففة السابقة التي مر بها . ولهذا لن يكون غريباً

(١) الأغاني ٣١٢/١١ ، ٣١٣ (دار الكتب) ، والطبري ١١٠٢/٢/٢ وبين
الروايتين اختلاف لفظي يسير ، وقد أخذنا برواية الأغاني . وعك والأشعرون من اليمنية ،
واليمنية - كما يقول الطبري - « هم عظم جند أهل الشام » (١٧٧٥/٣/٢)
(٢) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٩٢ .

أن نجد شعراء الكوفة ينفضون أيديهم من السياسة ومتاعبها ، ويلقون
فمنهم وراء ظهورهم يأساً من الحياة السياسية التي تمر بهم ، لأن نفوسهم
لم تعد فيها بقية من أمل أو مَـضَنَّة من رجاء .

ولكن يبدو أننا يجب أن نقيد هذا الكلام قليلا ، فقد شهدت الكوفة
في أثناء ثورة زيد بن علي شاعراً كبيراً من شعراء الشيعة جعل من شعره لساناً
للزيدية يعبر به عن مبادئها وعقائدها ، ويحتج لها ، ويدافع عنها ، وهو الكُمَيْت .
فأين كان الكميت في أثناء هذه الثورة ؟ وما الدور الذي قام به فيها ؟

قد يكون من الغريب أن الكميت — على الرغم من تشيعه — لم يخرج
مع زيد بن علي ، ويذكر الرواة أن زيدا لما خرج كتب إلى الكميت يدعوه إلى
الخروج معه ، ويذكره بقوله في إحدى قصائده :

ما أبالي إذا حُفِظْتُ أبا القا سم فيكم مَلَامَةُ اللُّؤَامِ

ولكن الكميت اعتذر إليه متمثلاً بقوله :

تجود لكم نفسي بما دونَ وَثْبَةٍ تَظَلُّ لها الغربان حولي تَحْجِلُ (١)

ومعنى هذا أن الكميت قد تخاذل عن نصرة إمامه ، ورفض الخروج
معه ، ولم يقبل أن يشارك في ثورته مشاركة عملية . ومن الواضح أن الذي
دفعه إلى هذه السلبية هو حرصه على الحياة وخوفه من أن يلتقي مصرعه
في أثناء القتال . والواقع أن الكميت كان من أولئك الشيعة النظريين الذين
يجدون في الكلام ميداناً يصلون فيه ويجولون ، وأن تشيعه — كما يقول
أستاذنا أحمد الشايب (٢) — « كان محدوداً من الناحية العملية » .

ولكن لم تكد تنتهي ثورة زيد بالإخفاق ، ويرتفع جسده مصلوباً
بالكُنَاسَة ، حتى فاضت نفس الكميت بالأسف والندم على تخلفه عنه ،
تماماً كما فعل ابن الحرّ مع الحسين . ويفزع الكميت إلى شعره — كما فزع
ابن الحر — بيته أسفه وندمه :

(١) انظر الأغاني ١٢١/١٥ (سأى) .

(٢) تاريخ الشعر السياسي / ١٦٥ .

دعاني ابن الرسول فلم أجبه ألتهني لهف للقلب الفسروق
 حذار منية لا بد منها وهل دون المنية من طريق^(١)
 دعاني ابن النبي فلم أجبه ألتهني لهف للرأي الغسين
 فإندما غداة تركت زيندا ورأى لابن آمنة الأمين^(٢)
 وهو هنا يصرح مرة أخرى بأنه تخلف عن نصره زيد حرصاً على
 الحياة وخوفاً من الموت ، ولكنه في هذه المرة يدرك أن الموت أمر لا بد منه ،
 ويعترف في مرارة وحسرة بأن تخلفه كان خطأ منه وضعفاً في الرأي
 والتفكير ، وأنه أصبح - بعد أن نفذ السهم - يعاني حسرة ولطفة وندما .
 وهو في هذا صورة من شخصية مديته السياسية التي رأينا من قبل^(٣) أنها
 شخصية ينقصها كثير من روح التضحية والفداية .

ولم يكتف الكميث بذلك ، وإنما مضى يصب هجاءه الشنيع على
 يوسف بن عمر وإلى الأمويين على العراق الذي وقف في وجه زيد بن علي ،
 ثم أمر بعد مصرعه باستخراج جسده وصلبه :

يَعِزُّزُ عَلَى أَحْمَدٍ بِالَّذِي أَصَابَ ابْنَهُ أَمْسِرٍ مِنْ يَوْسُفٍ
 خَيْثُ مِنَ الْعُصْبَةِ الْأَخْبِيثِينَ وَإِنْ قُلْتَ زَانِينَ لَمْ أَقْذِفِ^(٤)
 ويذكر الرواة^(٥) أن الكميث رأى زيدا بتلك اللامية الطويلة التي
 تحتفظ بها هاشمياته^(٦) ، والتي يقول في مستهلها :

ألا هل عم في رأيه متأمل وهل مدبرٌ بعد الإساءة مقبل
 ولكننا ننظر في هذه الهاشمية الطويلة التي تبلغ أحد عشر بيتاً ومائة

(١) الهاشميات / ١٥٧ .

(٢) الهاشميات / ١٥٧ - ١٥٨ .

(٣) انظر حديثنا عن هذا الجانب من شخصية الكوفة في فصل « الحياة السياسية » .

(٤) الهاشميات / ١٥٧ .

(٥) انظر الأغاني ١٥ / ١١٠ (ساقى) .

(٦) من ص ١١٠ - إلى ص ١٤٤ .

بيت ، فلا نعر فيها على بيت واحد فيه رثاء لزيد ، بل لا نعر على بيت واحد فيه حديث عنه أو إشارة إليه ، على الرغم من أنه تحدث فيها عن مأساة كربلاء ومصرع الحسين حديثاً طويلاً^(١) . وهذا يدفعنا إلى الشك في صحة هذا الخبر . فليس من الطبيعي أن ينظم الكميت هذه القصيدة الطويلة في رثاء زيد دون أن يعرض له أولثورته أو لمصرعه على الإطلاق . ونحن نميل إلى أن هذه القصيدة لم تكن رثاء لزيد ، ولم تنظم بعد مصرعه ، بل لعلها لم تنظم في أثناء ثورته . وإنما الراجح أنها نظمت قبل هذه الثورة .

يؤيد هذا ما يرويه صاحب الأغاني في أكثر من موضع^(٢) من أن خالد بن عبد الله القسري والى الأمويين على العراق كتب هذه القصيدة وأرسلها إلى هشام بن عبد الملك . وأن هشاماً غضب لما يذكره فيها من هجاء بني أمية غضباً شديداً ، واشتد غيظه ، حتى كتب إلى خالد يأمره أن يقطع يدي الكميت ورجليه ويضرب عنقه ، ويهدم داره ، ويصلبه على ترابها . ومن المعروف أن خالد كان يتولى أمر العراق قبل ثورة زيد ، إذ تولى أمره من سنة ١٠٥ إلى سنة ١٢٠^(٣) ، في حين خرج زيد في سنة ١٢٢^(٤) فليس من المعقول إذن أن ينظم الكميت هذه القصيدة في رثاء زيد قبل أن يقتل زيد ، بل قبل أن يعلن ثورته . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نلاحظ أن الكميت يهجو في هذه القصيدة هشاماً وخالداً ويصفهما بأنهما « راعيا سوء »^(٥) ، وهذا يدل دلالة لا تقبل الشك على أن هذه القصيدة نظمت في أيام ولاية خالد على العراق ، لأنها لو كانت رثاء لزيد أولوكانت نظمت في أثناء ثورته لهجا الكميت فيها يوسف بن عمر والى العراق في هذه الأثناء ، وهو الذي أمر بنبش قبر زيد وصلب جسده . وشيء ثالث يدفعنا إلى الشك في صحة ذلك الخبر ، فرواته يذكرون أن الكميت نظم هذه القصيدة « يرثي

(١) من البيت ٤٧ - إلى البيت ٦٢ .

(٢) ١٥ / ١١٠ ، ١١٥ (سأى) .

(٣) انظر زامباور ٦٨/١ .

(٤) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٩٢ .

(٥) انظر البيت رقم ٢٢ .

فيها زَيْدَ بن علي وابنه الحسين بن زيد^(١) « مع أن الحسين بن زيد لم يمت في حياة الكميّ . وإنما أدرك الدولة العباسية . وخرج مع محمد النفس الزكية في خلافة المنصور ، ثم توارى بعدها طويلاً حتى أمن فظهر في المدينة ، وظل بها في عزلة تامة عن السياسة . متفرغاً لعبادته وبكائه في مسجد الرسول عليه السلام^(٢) ، في حين توفي الكميّ قبل ذلك بوقت طويل ، في سنة ١٢٦ في خلافة مروان بن محمد^(٣) . وربما كان هذا اختلاطاً على رواة ذلك الخبر ، أو ربما كان اضطراباً من النسخ لم يتنبه له ناشرو الأغاني ، وربما كانت صحة العبارة - على هذا الأساس - « وهي طويلة . يرثي فيها الحسين بن علي » .

وإذن فهذه اللامية لا يمكن أن تكون رثاء لزيد ، ولا يمكن أن تكون قد نظمت في أثناء ثورته ، وإنما هي هاشمية من هاشميات الكميّ التي يُرجّح الدكتور شوقي ضيف^(٤) أن أغلبها نظم في أثناء ولاية خالد القسري على العراق .

وإذن فما الدور الفني الذي قام به الكميّ في ثورة زيد بن علي ؟

من الواضح أن الكميّ - على الرغم من تشيعه ، وعلى الرغم من كثرة ما قاله من الشعر في تأييد آل البيت والدفاع عن حقهم في الخلافة ، وعلى الرغم من معاصرته لزيد بن علي واتصاله به - لم يقف من ثورته لا في بدايتها ولا في أثنائها داعياً لها أو معبراً عنها ، وذلك لسبب بسيط وهو أنه لم يخرج معه ، بل رفض الخروج معه . وإنما وقف في نهايتها وبعدها خفاها ومصرع صاحبها يبكي عليها ويتحسر على تخلفه عنه .

(١) الأغاني ١١٠/١٥ (سأى) .

(٢) انظر أبا الفرج : مقاتل الطالبين / ٢٨٧ - ٢٨٩ .

(٣) الأغاني ١٥ / ١٢٤ (سأى) .

(٤) التطور والتجديد في الشعر الأموي / ٢٢٥ .

ونستطيع أن نضيف إلى هذا ما يراه الدكتور شوقي ضيف^(١) من أن تلك الفتنة القبلية التي كان الكميت يحاول إثارتها بين اليمنية والمضرية بما كان ينظمه من شعر في هجاء اليمنية ، إنما كانت محاولة منه يريد بها أن يحدث فوضى في العراق بين هاتين الكتلتين ، لينفذ إمامه زيد^٢ من خلال ذلك إلى ما يريد من ثورة أو انتفاض على الدولة . ولكن هذه المجموعة من شعر الكميت إنما تتصل بالحياة القبلية أكثر من اتصالها بالحياة السياسية ، ومن هنا رأينا أن نؤخر الحديث عنها إلى الفصل التالي حين نتحدث عن « الشعر والحياة الاجتماعية » .

ونستطيع أيضاً أن نلاحظ أن شعر الكميت في الدفاع عن آل البيت ، وإثبات حقهم في الخلافة ، ومهاجمة بني أمية ، وإظهارهم بمظهر المغتصب لها ، كان مشاركة غير مباشرة في هذه الثورة ، لأن الهدف الذي كان يهدف إليه الكميت هو نفسه الهدف الذي كان يعمل له زيد . وليس من شك في أن هذه المجموعة من هاشميات الكميت كانت تحدث تأثيرها في نفوس أهل الكوفة ، وتعمل على تهيئة الجو وتمهيد الظروف لخروج زيد . ولكن الواقع أن هذه المجموعة كانت حجاً عبقلياً ومناظرات عقلية أكثر منها شعراً سياسياً بالمعنى القريب لهذا الشعر . ومن هنا رأينا أن نؤخر الحديث عنها إلى فصل « الشعر والحياة العقلية » .

ولكن من المهم أن نسجل — حرصاً على الدقة العلمية — أن كل هذه الآراء إنما تقوم على أساس ما وصل إلينا من شعر الكميت ، وهو لا يزيد على عشر ما يذكره الرواة عن متداره إلا قليلاً^(٢) .

(١) المرجع السابق / ٢٣٣ - ٢٣٤ ، ٢٢٧ .

(٢) يذكر الرواة أن مبلغ شعره حين مات كان خمسة آلاف ومائتين وتسعة وثمانين بيتاً (الأغاني ١٥ / ١٢٤ - ساسي) . ولكن لم يصل إلينا منه سوى هاشمياته وعددها خمسمائة وثلاثة وستون بيتاً (انظر الهاشميات / ١٥٨) ، وسوى تلك المجموعة القليلة المتفرقة التي تروى لها مصادر الأدب العربي المختلفة .

فإذا مضينا بعد ذلك إلى الثورة الأخيرة في العصر الأموي ، وهي
ثورة عبد الله بن معاوية ، وجدنا أنفسنا أمام شاعر هو عبد الله بن معاوية
صاحب الثورة نفسه (١) . وهو — كما يصفه الجاحظ (٢) — شاعر بيتن ،
وخطيب لسن .

ولكن الملاحظة الغريبة حقاً هي أننا لا نعثّر له على شعر يتحدث فيه عن
ثورته ، لا من ناحيتها النظرية ، ولا من ناحيتها العملية . وإنما يدور شعره
في موضوعين أساسيين : الغزل والعبث من ناحية (٣) ، والحكم والمعاني
الأخلاقية من ناحية أخرى (٤) . ولكن الطبري (٥) يروي له بيتين قالهما
لما خرج من الكوفة بعد هزيمته وخرج إليه عبيد أهلها ، وهما من أبيات
يرويهما له أبو الفرج في الأغاني (٦) وفي مقاتل الطالبين (٧) ، مع اختلاف
لفظي يسير (٨) :

ألا تنزع القلبَ عن جهله	وعما تؤنب من أجله
فيُبدلَ بعد الصبا حكمة	ويقتصر ذو العذل عن عدله
فلا تركب الصنيع الذي	تلوم أخاك على مثله
ولا تعجبك قول امرئ	يخالف ما قال في فعله
ولا تتبع الطرفَ ما لا ينال	ولكن سل الله من فضله
وكم من مقل ينال الغنى	ويحمد في رزقه كله

وهي أبيات ليست من الشعر السياسي أو الشعر الثوري في شيء ، وإنما

(١) انظر ترجمته في الأغاني ١١/٦٣ - ٧٥ (سأى) .

(٢) البيان والتبيين ١/٣١٢ .

(٣) انظر الأغاني ١١/٧١ ، ٧٣ ، ٧٤ (سأى) .

(٤) انظر الأغاني ١١/٧٢ ، ٧٣ - ٧٤ (سأى) ، وابن عبد ربه : العقد الفريد

٢ / ٣١٠ - ٣٤٨

(٥) ١٨٨١ - ١٨٨٠/٣/٢ .

(٦) ٧٢/١١ (سأى) .

(٧) ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٨) أخذنا بروايته في مقاتل الطالبين .

هي لون من الشعر الأخلاقي ، إذ هي مجموعة من الحكم يودعها الشاعر خلاصة بعض تجاربه في الحياة ، ويضمنها فلسفة سطحية غير عميقة حول بعض المشكلات الأخلاقية . ولكننا - مع ذلك - نحس أن هذه الأبيات صدى لتجربة الشاعر السياسية التي كان يمر بها في ذلك الوقت ، وفلسفة لمشكلة الأخلاق في الكوفة . فهو يتحدث عن الجهل والحكمة ، وهما المرحلتان الأخلاقيتان اللتان مر بهما ، فقد كان في أول أمره - كما يذكر الرواة - « سيء السيرة ، رديء المذهب ، قتالاً ، مُسْتَظْهِراً ببطانةِ السوءِ ومنْ يُرمى بالزندقة(١) » ، حتى إذا ما اعتزم الخروج « لبسَ الصوف ، وأظهر سيما الخير »(٢) . فالحديث في مطلع الأبيات عن الجهل والحكمة إنما هو صدى لحالته هو التي تحولت من الجهل الذي يؤنب من أجله إلى الحكمة التي تجعل ذا العذل يقصر عن عذله ، وهو تحول اتجه إليه ليضمن لحركته السياسية النجاح . ثم يتحدث بعد هذا عن مشكلة القول والعمل ، أو مشكلة التناقض الذي يلاحظ على أسلوب الناس في الحياة بين أقوالهم وأعمالهم ، ويرى أن الأخلاق تقضي بأن تكون أفعال الناس صورة من أقوالهم ، فلا يركبوا من الأمور ما يلومون غيرهم عليه ، ولا يخالفوا في أفعالهم ما يقولونه بألسنتهم . والحديث هنا فلسفة لمشكلة الأخلاق في الكوفة التي رأينا(٣) أنها كانت تعاني لوناً من التناقض بين حياتها العملية وحياتها النظرية ، وكأنه يلقي درساً أخلاقياً على أهل الكوفة الذين دعوه للخروج ، حتى إذا ما جد الجد تخلفوا عنه ، وتركوه وحده . ثم يتحدث بعد ذلك عن مشكلة أخلاقية أخرى ، وهي مشكلة القناعة والطمع ، ويلونها بلون ديني إسلامي ، فيرى أن الحياة لا تستحق هذا الصراع الذي يصطرع فيه الناس حول المادة ، لأن الأرزاق مقدرة ، والله يعطي من يشاء بغير حساب ، فلا جدوى من السعي وراء ما لا ينال ، وإنما الأفضل أن يسأل الإنسان ربه أن يرزقه من فضله . وأغلب الظن أن هذا الحديث إنما هو خلاصة

(١) أبو الفرج : مقاتل الطالبين / ١٦٢ ، وانظر أيضاً الأغاني ٦٨/١١ (سأى) .

(٢) الأغاني ٧٠/١١ (سأى) ، ومقاتل الطالبين / ١٦٥ .

(٣) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ١٢٣ وما بعدها .

لتجربة طموحه السياسى التى حاول أن يصل منها إلى السلطان وما ينبع من غنى و ثراء ، وأن هذه المشكلة الأخلاقية فى صورتها الفلسفية الدينية لم يثرها فى نفسه وعقله إلا ما آل إليه طموحه السياسى من إخفاق .

وهنا نتساءل : ما الذى أسكت لسان ابن معاوية الشاعر عن الحديث

عن ثورته ؟

أغلب الظن أننا نستطيع أن نفسر هذا على أساس أن الشاعر الذى كان منتظراً أن يكون شاعر الثورة كان هو نفسه صاحبها وزعيمها . وهو تعليل قد يبدو على شيء من الغرابة ، ولكنه فى حقيقة الأمر طبعى . فالشعر ليس من مستلزمات الزعامة السياسية ، وإنما هى الخطابة ، فالزعامة السياسية لا تقتضى من صاحبها أن يكون شاعراً ، وإنما تقتضى منه أن يكون خطيباً ، وذلك لأنها تتصل بال جماهير ، والخطابة لا الشعر هى وسيلة التحدث إليهم . وربما كان من الأسباب أيضاً أن ابن معاوية - كما رأينا - حين اعتزم الخروج اصطنع الزهد والتسك ، وتظاهر بالصلاح والخير ، وهى مظاهر تفرض عليه أن يتخلص من كل مظاهر حياته الأولى ، حياة الفتوة والزندقة والشعر ، لأن أى مظهر من هذه المظاهر يعيد إلى أذهان الناس صورة حياته الأولى التى كان يحرص - ولا شك - على أن تندثر معالمها من أذهانهم (١) . أما تلك الأبيات التى ذكرناها له وأمثالها فإنها كانت - كما هو واضح - حديثاً بينه وبين نفسه ، لا حديثاً بينه وبين الناس . فإذا أضفنا إلى هذا ما قلناه من قبل من أن ثورته لم تكن أكثر من فورة من فورات الزبد ما لبثت أن ذهبت جفاء دون أن تتمكث فى الأرض ، مما يجعل فرصة ظهور شاعر فيها فرصة ضيقة ، فإننا نكون - فى أغلب الظن - قد وصلنا إلى السر فى سكوت ابن معاوية الشاعر عن الحديث عن ثورته .

(١) يشبه هذا ما يذكره المؤرخون من أن يزيد بن الوليد حين فكر فى انتزاع الخلافة من يد الوليد بن يزيد مال إليه الناس « لأنه كان يظهر النسك ويتواضع » فلما بويج بالخلافة تمثل بيت من الشعر فجعل أصحابه يتعجبون ويقولون : « انظروا إلى هذا ، هو قبيل الصبح يسبح ، وهو الآن ينشد الشعر » (الطبرى ١٧٧٧/٣/٢ ، ١٧٩١ - أحداث سنة ١٢٦) ولعل فى هذا الخبر ما يؤيد الفكرة التى نذهب إليها فى تعليل انصراف عبد الله بن معاوية عن الشعر بعد خروجه ، لأن الموقفين متشابهان .

الشعر في عصر الانقلاب :

رأينا أن الانقلاب العباسي مرّ بمرحلتين : مرحلة الدعوة السرية ، ثم مرحلة التنفيذ العملي ، وأن الكوفة كانت مركز المؤامرة ، في حين كانت خراسان مركز التنفيذ^(١) . فمن الطبيعي ألا ننتظر ارتفاع صوت الشعر السياسي في الكوفة في مرحلة الدعوة السرية لأن المؤامرة العباسية — كما مر بنا من قبل — كانت تُحَاك في سرية تامة وحذر شديد . فإذا أضفنا إلى هذا أن الكوفة كانت في ذلك الوقت تعاني من تلك الحالة من اليأس التي تحدثنا عنها ، والتي جعلتها تنفض يديها من الحياة السياسية ومشكلاتها ، وتتقاعس عن نصرة زيد بن علي ثم عبد الله بن معاوية من بعده ، فلإننا نستطيع أن ندرك السر في صمت الشعراء الكوفيين عن الحديث عن هذا الانقلاب وما سبقه من إعداد طويل . أما في خراسان فقد كان الأمر مختلفاً ، فلم تكن السرية على النحو الذي كانت عليه في الكوفة ، وإنما كانت تتناثر أخبار المؤامرة إلى أسماع الشعب ، بل إلى أسماع ولاية بني أمية أنفسهم . وشعر نصر بن سيار ، وإلى الأمويين هناك ، في تحذيرهم من الثورة المرتقبة ، أو — على حد تعبيره — من وميض النار الذي يراه خلل الرماد ، والذي يوشك أن يكون له ضرام ، شعر معروف مشهور سجلته كثير من المصادر التاريخية^(٢) . وربما كان السبب في هذا بعد خراسان عن مركز الخلافة الأموية في دمشق^(٣) .

(١) انظر فصل «الحياة السياسية» ص ٩٦ وما بعدها .

(٢) انظر أمثلة من هذا الشعر في الطبري ١٩٧٣/٢/٢ ، ١٩٧٤ . والمسمودي : مروج الذهب ١٥٩/٢ ، ١٦٠ . والدينوري : الأخبار الطوال / ٣٥٦ ، ٣٥٨ - ٣٦٠ .

(٣) انظر الرسالة التي بعث بها عاصم بن عبد الله وال خراسان إلى هشام بن عبد الملك حيث =

حتى إذا ما كانت مرحلة التنفيذ ، واندفعت الرايات السود نحو الكوفة ، وخرج محمد بن خالد القسري بها مظهراً السوداء^(١) ، بدأنا نستمع إلى صئوت الشعر السياسي تتردد أصداؤه في الكوفة ، ولكن في خفوت . وربما كان ضجيج السلاح ، وصخب الصراع ، وارتقاب الناس لنتيجة القتال أو اشتراكهم فيه ، وغلبة العنصر الخراساني الذي كان يتكلم بلغته الفارسية^(٢) ، هي العوامل التي جعلت صوت الشعر السياسي في هذه المرحلة خافتاً ضعيفاً . ويروي لنا الدينوري أبياتاً قالها محمد بن خالد القسري حين استقر له الأمر في الكوفة ، يفتخر فيها بما كان من قومه من وقوف في وجه الخلافة الأموية حين قتلوا الوليد بن يزيد^(٣) ، وينتعي لبني مروان دولتهم الزائلة :

قتلنا الفاسقَ المختال لما أضاع الحق واتبع الضلالاً
يقول لخالدٍ ألاَّ حَمَتُهُ بنو قحطان إن كانوا رجالاً
فكيف رأى غداةً غدت عليه كراديسٌ يشبّوها الحبّالاً
ألا أبلغُ بني مروانَ عني بأن المُلْكَ قد أودى فزالاً^(٤)

والحديث هنا حديث رجل متور ، قتل الأمويون أباه من قبل ، فقتل قومه به — كما يدعون — خليفة أموياً ، ثم هاهي ذى الأيام تدول ، ويشرف ملكهم على الزوال ، فيقف الشاعر — وهو أول أمير عباسي على الكوفة^(٥) — ينعي لهم دولتهم في شماته ، متذكراً تلك الأحداث السابقة ، وكأنه يراها نذراً بزوال ملكهم وانهيار دولتهم .

=يقول فيها: « وإن خراسان لا تصلح إلا أن تضم إلى صاحب المراق ، فتكون موادها ومنافعها ومعونتها في الأحداث والنواب من قريب ، لتباعد أمير المؤمنين عنها ، وتباطئ غيائه عنها » (الطبري ١٥٧٣/٣/٢ ، ١٥٧٤) .

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ١٠٣ .

(٢) انظر الطبري ١٦/١/٣ ، ٦٥ .

(٣) انظر تفصيل هذا في الطبري ١٧٧٥/٣/٢ — ١٨٢٥ .

(٤) الدينوري : الأخبار الطوال / ٣٦٥ .

(٥) انظر الطبري ٢٠/١/٣ .

ويطمئن الناس في الكوفة إلى نجاح الانقلاب الذي أودى بدولة أعدائهم الألداء ، ويمضي بعض شعرائهم - علي بن سليمان الأزدي - يتغنى بانتصار محمد ، وسبقه إلى الدعاء لبني هاشم ، بهذه الأرجوزة البدوية الحميلة :

يَحَادِثُنَا بِالطَّرِيقِ قَوْمًا بَيَعْمَلَاتٍ كَالْقَسَى رُسَمًا
تَنْجُو بِأَحْوَازِ الْفَلَاةِ مَقْدَمًا إِلَى أَمْرٍ أَكْرَمَ مَنْ تَكْرَمًا
مُحَمَّدٌ لَمَّا سَمَا وَأَقْدَمًا ثَارَ بِكُوفَانِ بِهَا مُعَلَّمًا
فِي عَصَبَةٍ تَطْلُبُ أَمْرًا مُبْرَمًا حَتَّى عَلَا مِنْبَرَهَا مُعَمَّمًا
أَكْرَمٌ بِمَا فَازَ بِهِ وَأَعْظَمًا إِذْ كَانَ عَنْهَا النَّاسُ كَلَانُومًا (١)

إن الشاعر يعبر في أرجوزته عن تلك الفرحة التي شاعت في نفوس أهل الكوفة عقب الانتصار الذي سجله أميرها في بداية الانقلاب ، وهو يرى في خروج هذا الأمير عملاً رائعاً يستحق التهتة عليه ، بل يستحق أن تحدى إلى صاحبه الإبل مخترقة المفاوز حاملة إليه التحية والإعجاب ، لأنه خرج بالكوفة في وقت كان كل الناس يغطون فيه في نوم عميق . وهي إشارة قوية من الراجز إلى تلك الحالة من اليأس التي كانت تسيطر على نفوس أهل الكوفة في ذلك الوقت . وكأنما كان هذا الرجز يعد حركة محمد بن خالد حركة بعث سياسي ، وهزة إيقاظ تطير النوم عن أعين الكوفيين النائمين ليفتحوها على هذا الأمير الذي صحا وهم نيام ، وخرج وهم قاعدون .

ويمضي الشعر في خفوت يسجل أحداث الانقلاب الحساسة التي تهز المشاعر . وكان مصرع أبي سلمة الحلال وزير آل محمد - كما كانوا يسمونه (٢) - على يد أبي العباس السفاح ، أحد هذه الأحداث الحساسة . وأي شيء أوقع في النفس من أن يلتقي هذا الرجل الذي قام بدور كبير في سبيل الدعوة العباسية مصرعه على يد الخليفة العباسي الذي قام بكل

(١) الدينوري : الأخبار الطوال / ٣٦٦ ، ٣٦٧ .

(٢) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ١٠٣ .

ما قام به من أجله ؟ إنها قصة الغدر الأولى في تاريخ الانقلاب العباسي يتحدث عنها الشاعر (١) في أبيات يقول منها :

إن المساء قد تسرّ ، وربما كان السرور بما كرهت جدبرا
إن الوزير ، وزير آل محمد أودى فمن يشنّك كانوزيرا (٢)
إن الشاعر يتحدث في سخرية مرة عن سخرية الأقدار المتقلبة الغدارة
التي لا يعرف الإنسان إلى أين تتجه به ، فقد تسوء ولكنها تحق في هذه
المساء مسرة له ، وقد تسره ولكنها تحق في هذه المسرة مساء له . وهل
هناك أدل على هذا من ذلك المصير الذي انتهى إليه وزير آل محمد ؟ إنه
مصير لم يكن يخطر على بال أحد ، لقد ارتفعت الأقدار بالرجل حتى أصبح
وزيراً للدعوة الجديدة ، ولكنها عادت فهوت به من قمة مجده إلى الحضيض ،
دون أن ينال شيئا سوى تلك الأشبار القليلة التي أمست مئوى أبديا له .
وإذن فما الوزارة ؟ إنها محنة القدر ، والدعاء البغيض الذي تدعو به على
من يبغضك ويكرهك .

ثم يكون مصرع أبي مسلم الخراساني على يد الخليفة العباسي الثاني
أبي جعفر المنصور ، وهي قصة الغدر الثانية في تاريخ الانقلاب العباسي .
وإذا كانت قصة الغدر الأولى قد وجدت من يتحدث عنها ذلك الحديث
الذي يشعر بعدم الرضا ، فإن قصة الغدر الثانية قد وجدت من يتحدث عنها
حديث الرضا والتأييد ، والظاهر أن بعض الشعراء لما رأوا الانقلاب قد
نجح واستقر أمره رأوا من الخير لهم أن يتقربوا إلى الدولة الجديدة ،
عليهم ينالون من وراء ذلك خيرا . وليس من شك في أن مصرع أبي مسلم
كان فرصة سانحة لمن يريد أن يصيد في الماء العكر . وقد استطاع شاعر
كوفي من الموالي ، وهو أبو دلامة مولى بني أسد (٣) ، أن يقتنص هذه
الفرصة ، وأن ينال من ورأها خيرا ماديا كثيرا ، ومرتلة رفيعة في البلاط

(١) هو - كما يذكر الطبري ٦٠/١/٣ - سليمان بن المهاجر البجلي .

(٢) المسعودي : مروج الذهب ١٧٥/٢ . ويروي الطبري منها البيت الثاني فقط ٦٠/١/٣ ،
وكذلك الدينوري : الأخبار الطوال / ٣٦٨ .

(٣) انظر ترجمته في الأغاني ٢٢٥/١٠ - ٢٧٣ (دار الكتب) .

العباسي ، فقد نظم قصيدة في هذا الحادث ، وأنشدها المنصور في محفل من الناس ، وقال فيها مخاطباً أبا مسلم :

أبا مجرم ما غيّر الله نعمةً على عبده حتى يغيرها العبدُ
أبا مجرم خوفتني القتلَ فانتحي عليك بما خوفتني الأسد الورْدُ
أفي دولة المهدي حاولت غدرَـةً ألا إن أهل الغدر آباؤك الكرْدُ (١)

فالشاعر ينظر إلى المسألة من وجهة نظر الخليفة نفسه ، فيراها محاولة للغدر يجب أن ينال صاحبها جزاءه عليها ، فالدولة لم تغدر بقائد جيش الانقلاب ، وإنما هو الذي غدر بها ، فحق عليه المصير الذي انتهى إليه . إنها نعمة كان الله قد أنعم عليه بها ، ولكنه كفرها . وليس من شك في أن هذه الآيات أَرْضَتْ الخليفة أشد الرضا ، لأنه وجد فيها ترديداً لرأيه في أبي مسلم . والواقع أن الشاعر كان بارعاً في اقتناص الفرصة ، وفي اختيار « الطعم » الذي يُعده لصيده . وفعلاً كان الصيد سميناً ، فقد أعطاه المنصور كل ما طلب (٢) ، وأكثر من هذا ارتفعت منزلته في بلاطه حتى ليذكر صاحب الأغاني أنه « لم يصل إلى أحد من الشعراء ما وصل إلى أبي دلالة من المنصور خاصة » على الرغم مما كان يجاهر به من فساد دينه وأستهتاره بشعائره (٣) .

على هذا النحو مرت فترة الانقلاب العباسي من الناحية الفنية : أصداء خافتة تردد بين جلبة القتال وضجيج الصراع في مناسبات متفرقة ، كأنما شغل الشعراء — كما شغل سائر الناس — بارتقاب تطور الأحداث عن التفرغ للفن ، وكأنما رأوا حتماً عليهم أن يتقهقروا إلى الصفوف الخلفية ليفسحوا المجال للمقاتلين كي يسجلوا بدماء سيوفهم صحائف الانقلاب الرهيب الذي عصّف بدولة شاعمة ظلت مسيطرة على الحياة السياسية الإسلامية زهاء قرنٍ من الزمان .

(١) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٤٨٩ . ويروى الأغاني منها البيتين الأول والثاني مع تقديم الثاني على الأول ، وفيهما « أبا مسلم » مكان « أبا مجرم » (٢٣٥/١٠) . ولكن الظاهر أن رواية ابن قتيبة أصح ، لأنها تردّد لما كان يذكره المنصور نفسه ، فقد كان يسمى أبا مسلم « أبا مجرم » (انظر البيتين المنسوبين للمنصور بعد قتله أبا مسلم في الطبري ١١٥/١/٣ ، وفي المسعودي : مروج الذهب ١٨٦/٢) .

(٢) انظر الأغاني ٢٣٥/١٠ (دار الكتب) .

(٣) المصدر السابق / ٢٣٥ .

الشعر في عصر الرقابة :

رأينا من قبل أن الانقلاب العباسي لم يحقق لأهل الكوفة آمالهم التي ظلوا يحلمون بها طوال العصر الأموي ، ولم يهيء لهم من الهدوء والاستقرار ما كان منتظراً بعد قيام الدولة التي كانت تدعى أنهم محل محبتها ، ومترل مودتها ، وأن الأمر أصبح أمرهم ، والسلطان قد انتقل إليهم ، وإنما رأوا أنفسهم مرة أخرى أمام حكم جائر لا يختلف كثيراً عن حكم الأمويين ، وأن سياط العسف التي طالما ألحبت ظهورهم لم ترتفع ، وإنما انتقلت فقط من أيدي أعدائهم إلى أيدي من يدعون كذباً أنهم أنصارهم . ورأينا أن العباسيين فرضوا على أهل الكوفة رقابة صارمة ، حتى أصبحت الكوفة في عصرهم أشبه شيء بالطائر الحبيس الذي وضعه أصحابه — بل أعداؤه — في قفص من حديد ، وحالوا بينه وبين الانطلاق (١) . ولكن تغير نظام الحكم وبدء صفحة جديدة في كتاب الحياة السياسية أوجد في نفوس بعض الناس شيئاً من الأمل في أن ينالوا على أيدي هذه الدولة الناشئة ما لم ينالوه في الدولة البائدة ، أو لعل بعض الناس أرادوا أن يجربوا حظهم في هذه الدولة عسى أن تبسم لهم الحياة بعد ما طال عبوسها في وجوههم ، فمضوا يتقربون إليها . أما أولئك الذين ابتسمت الدولة لهم فقد بادلوها بالابتسام ابتساماً ، واندفعوا مع التيار الجديد إلى حيث يحضى بهم ، وأما أولئك الذين عبست الدولة في وجوههم فقد وقفوا منها موقف المعارضة ، وحاولوا أن يعترضوا سبيل التيار المتدفق ، ويعيدوا عجلة الزمن إلى الوراء . ومعنى هذا أننا أمام فريقين من الناس : فريق

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ١٠٦ وما بعدها .

ساير التيار الحديد ، وفريق وقف معترضاً سبيله . وقد مثل شعراء الكوفة هذين الاتجاهين تمثيلاً صادقا .

أما الاتجاه الأول الذى ساير التيار فلعل من خير من يمثله الشاعر أبا دلامة الذى أدرك آخر أيام بنى أمية ، ولكن لم تكن له نباهة فى أيامهم (١) . فلما نجح الانقلاب العباسى ، وأخذ شأن الموالى فى الارتفاع ، حاول أن يجرب حظه مع الدولة الجديدة ، عسى أن ينال من أصحابها ما لم يناله من أصحاب الدولة السابقة . وقد رأينا منذ قليل أنه وجد فرصته السانحة عندما قتل المنصور أبا مسلم الخراسانى . فقد كانت هذه الحادثة حدثاً خطيراً فى بداية تاريخ الدولة العباسية أثار نفوس كثير من الناس عليها ، بل دفعهم إلى إعلان الثورة والعصيان (٢) ، فكان الخليفة فى حاجة إلى من يعلن تأييده لما فعل وتبريره له ، ووجد ضالته المنشودة فى هذا الشاعر الذى عرض نفسه عليه ، وجعل من شعره دعاية له ، فأجزل له العطاء ليجتذبه إليه . ورأى أبو دلامة أن تجربته قد نجحت ، فربط نفسه بعجلة الخليفة ، بل بعجلة الدولة الجديدة كلها . والأمر الذى لاشك فيه هو أن أبا دلامة كان مخلصاً للدولة العباسية وخلفائها الذين أدركهم ، ولكن إخلاصه - كما يبدو لى - لم يكن قائماً على أساس عقيدة سياسية أو مذهب سياسى ، لأن مثل أبى دلامة فى استهتاره وعبه ونزوله بكرامته وشخصيته من أجل دعاية يُطلقها أو فكاهة يضحك الناس منها (٣) ، ليس بالشخص الذى يصلح للحياة السياسية بما فيها من جد وعمل وكفاح ، وإنما كان إخلاصه للعباسيين قائماً على أساس من الطمع والنفعية ، أو هو - بعبارة أدق - إخلاص ليس خالصاً لوجه السياسة ، ولكنه مشوب بمطامع شخصية . ومن هنا لم يكن شعره فى العباسيين شعراً سياسياً خالصاً ، وإنما كان - فى مجموعه - أقرب إلى المدح المألوف منه إلى الشعر السياسى بمعناه الدقيق . فحين ننظر فى هذه الأبيات التى قالها فى الخليفة المنصور :

(١) الأغاني ٢٣٥/١٠ (دار الكتب) .

(٢) انظر الطبرى ١١٩/١/٣ .

(٣) انظر أمثلة مل دعائه وفكاهته فى ترجمته فى الأغاني ٢٣٥/١٠ - ٢٧٣ دار الكتب

وفى ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٤٨٧ - ٤٨٩ .

لو كان يَتَّعِدُ فوق الشمس من كرمٍ قوم لَقيل: اقعدوا يا آل عباسِ
ثم ارتقُوا في شُعاع الشمس كلِّكمُ إلى السماء فأنتم أظهر الناس
وقدموا القائم المنصور رأسكمُ فالعين والأنف والأذنان في الراس^(١)

فإننا نلاحظ أنها أبيات لا نمت إلى الشعر السياسي إلا بأوهى الأسباب .
أوهى — بتعبير أدق — لا تعبّر عن الموقف السياسي إلا تعبيراً ضعيفاً ،
فليس فيها ذكر للأمويين ودولتهم الزائلة ، وليس فيها تفضيل للعباسيين
على الأمويين بالذات ، وليس فيها حديث عن تأييد الدولة الجديدة والترحيب
بها ، وإنما كل ما فيها مدح عادي مألوف للعباسيين عامة ، وللمنصور
خاصة ، يذكرنا بمدائح الأنخل لعبد الملك بن مروان حين يوجه أكبر
اهتمامه إليه دون أن ينسى الأمويين عامة . وماذا في أبيات أبي دلالة غير
هذا ؟ إن الفكرة الأساسية فيها فكرة عادية مألوفة ، فالعباسيون أكرم
الناس ، والخليفة المنصور أكرم العباسيين . غاية ما في الأمر أنه يبالغ في
تصويرها ، فإذا المكان الطبيعي للعباسيين ليس على الأرض التي يعيش
عليها سائر البشر ، ولكنه في السماء ، بل فوق الشمس ، في مكان أرفع
مما يعيش فيه البشر .

فالمعاني التي يرددها أبو دلالة في شعره في العباسيين ليست من الشعر
السياسي بمعناه الخالص الدقيق الذي رأينا نماذج قوية منه في شعر الكوفة في
العصور السابقة ، وإنما هي معاني من معاني المدح المألوفة في الشعر العربي .
ولعل مما يؤيد ما نذهب إليه أنه رثى السفاح بقصيدة رائعة أنشدها المنصور ،
والناس عنده يعزونه ، فأبكت الحاضرين ، ولكن المنصور غضب غضباً
شديداً ، وقال له : لئن سمعتك تنشده هذه القصيدة لأقطعن لسانك^(٢) .
وقد يبدو غضب المنصور في هذه المناسبة غريباً ، لأن الشاعر لم يرتكب
جراً في حق الدولة العباسية ، فهو لم يفعل شيئاً أكثر من رثائه لخليفة
عباسي ، وهو أمر لا يعد من وجهة النظر العامة منكراً . ولكن الواقع أن

(١) الألفاظ ٢٣٩/١٠ (دار الكتب) .

(٢) الألفاظ ٢٤١/١٠ (دار الكتب) .

المنصور نظر إلى المسألة من وجهة نظر خاصة فرآها حديثاً خاصاً عن السفاح ، كأنما كان هو كل شيء في الدولة ، وليس من شك في أن المنصور كان يرضيه أن يتحدث الشاعر عنه أيضاً كما تحدث عن السفاح . ولكننا نلاحظ هنا — من وجهة النظر التي نقررها — أن الشاعر لو كان قد تحدث عن المسألة حديثاً سياسياً عاماً نظر فيه إلى السفاح على أنه مؤسس الدولة الجديدة التي قضت على الأمويين ، لكان في هذا ما يرضى المنصور أشد الرضا ، ولكنه لم ينظر إلى السفاح إلا من وجهة نظره الخاصة من حيث أنه كان يعطيه ويجزل له العطاء ، وأنه أصبح يخشى بعده أن ينضب معين الندى الذي كان يتدفق عليه .

والقصيدة — كما تمثلها الأبيات التي يرويها صاحب الأغاني (١) — رثاء مألوف كالذي نعهده في المراثي العربية التي ينظمها الشعراء في رثاء من كانوا مصدرراً من مصادر رزقهم ، أو هي — بعبارة أخرى — بكاء الشاعر على المادة التي ضاعت منه . ومن هنا كانت المعاني التي يرددها تدور حول هذا المحور المادي ، فمصاب الشاعر في الخليفة ليس مصابه وحده ، وإنما هو مصابه ومصاب أهله كلهم :

ويلي عليك وويل أهلي كلهم وَيَلَا وَعَوْلَا في الحياة طويلا
وأشد ما يملأ نفسه — وتنفوس أهله بطبيعة الحال — أسى وحزناً أن
موت الخليفة كان موتاً للندى والكرم . لقد دفن الكرم معه ، وأصبح
الشاعر بعده حائراً لا يجد في الناس كريماً يسأله فيعطيه ، وإن الحسرة
لتملأ نفسه حين يرى أن الحياة لم تؤخره بعده إلا لشقوته ومذله :

مات الندى إذ مت يابن محمد فجعلته لك في الثراء عديلا (٢)
إني سألت الناس بعدك كلهم فوجدت أسمع من سألتُ بخيلا
أشقتني أخرتُ بعدك التي تدعُ العزيز من الرجال ذليلا
فلأحلفن يمين حق برة بالله ما أعطيتُ بعدك سؤولا

(١) ٢٤٠/١٠ ، ٢٤١ (دار الكتب) .

(٢) الثراء لغة في الثرى . وفي رواية أخرى « فجعلته لك بالتراب عديلا » (الأغاني

٢٤٢/١٠ — دار الكتب) .

هكذا اندفع الشاعر يبكي آماله المادية الضائعة في دائرة شخصية ضيقة ، دون أن يحاول أن يسط جناحيه ليحلق في أفق السياسة العامة القسيح . وإذن فلم يكن الشاعر حزيناً على مؤسس الدولة الذي مات بعد ذلك الكفاح المرير في سبيلها ، وإنما كان حزيناً على نفسه التي ستشقى وتذل بعده ، ولم يكن الخليفة عنده أمل الدولة المرتجى الذي فقدته وهي أشد ما تكون حاجة إليه ، وإنما كان أمله الشخصي الذي فقدته فقد في هو وأهله مورداً خصباً من موارد الرزق .

هذا هو الاتجاه الأول الذي سائر التيار الحديد كما يمثل أبو دلامة وأما الاتجاه الآخر الذي اعترض سبيل هذا التيار فلعل من خير من يمثل الشاعرَ أبا عطاء السندی^(١) . وهو — كما صرحه أبي دلامة — من موالى بني اسد . وكان — كما يذكر صاحب الأغاني^(٢) — « من شعراء بني أمية ومُداحهم ، والمنُصبي الهوى إليهم ، وأدرك دولة بني العباس فلم تكن له فيها نَبَاهة فهجاهم ، وفي آخر أيام المنصور مات » . وقد شهد أبو عطاء فترة الانقلاب العباسي ، وكان في أثنائها متصلاً بنصر بن سيار وإلى الأمويين على خراسان ، وله فيه مجموعة من المدائح والمراثي^(٣) . واشترك مع الأمويين في القتال الذي دار بينهم وبين العباسيين ، وأبلى فيه بلاءً حسناً^(٤) . وله رثاء جيد في يزيد بن عمر بن هبيرة قائد جيش الأمويين في واسط ، الذي لقي مصرعه على أيدي العباسيين فيها^(٥) . وقد حاول أبو عطاء — كما حاول أبو دلامة — أن يجرب حظّه في الدولة الجديدة ، فاتصل بالخليفة السفاح ومدحه ، ومدح العباسيين وذم الأمويين ، ولكنه

(١) انظر ترجمته في الأغاني ١٦/٨١ - ٨٧ (بولاقي) .

(٢) ١٦/٨٣ (بولاقي) .

(٣) انظر الأغاني ١٦/٨٤ ، ٨٧ (بولاقي) .

(٤) انظر الأغاني ١٦/٨٣ (بولاقي) .

(٥) انظر الطبري ٣/٧٠/١ . وابن قتيبة : الشمر والشمراء / ٤٨٤ ، وفيه أنه يرقى

عمر بن هبيرة ، وهو خطأ .

لم ينل منه شيئاً^(١) . فلما آلت الخلافة إلى المنصور حاول أن يجرب حظه مرة أخرى ، فمدحه ، ولكنه لم ينل منه شيئاً أيضاً ، فعاود الكرة مرة أخرى ، ولكن حظه لم يكن بأسعد من المرتين السابقتين ، فخرج ساخطاً عليه وعلى دولته ، وقال عدة قصائد يذمه ويذم دولته فيها^(٢) . والظاهر أن العباسيين كانوا يعرفون إخلاصه للأمويين ، فلم يطمثوا إليه . يؤيد هذا ما يذكره رواة الأغاني^(٣) من أن المنصور لما مدحه « أظهر الانحراف عنه لعلمه بمذهبه في بني أمية » . فنحن إذن أمام شاعر مخلص للأمويين ، اشتهر أمره في دولتهم ، فلما استقر الأمر للعباسيين ، وحاول أن يتقرب إليهم ، وقف ماضيه السياسي في وجهه ، فلم يكن هناك مفر من أن يتخاصمهم ويعاديهم ويسخر منه لهجائهم . وهو — من هذه الناحية — يختلف اختلافاً واضحاً عن أبي دلالة الذي لم تكن له نباهة في عهد الأمويين ، فلما آل الأمر للعباسيين فتحوا ذراعيهم له ، وضموه إليهم ، فارتفع شأنه ، ونبه صيته .

وإذا كان الشعر السياسي عند أبي دلالة خافت الصوت ، ضعيف الصدى ، فإن المجموعة السياسية في شعر أبي عطاء عالية الصوت مدوية الأصداء . ومن اليسير أن نلاحظ أن هذه المجموعة تنقسم — تبعاً لحياة الشاعر السياسية — قسمين : فهو في أول الأمر يمدح العباسيين عندما كان يطمح في أن يسيطروا له أيديهم ، ولكنه عندما أدرك أن هذه الأيدي قد قبضت عنه مضى بهجوههم ويذم عهدهم . وهو في مدحه للعباسيين يهجو الأمويين ، حتى إذا ما ذم العباسيين مضى يمدح الأمويين .

مدح السفاح في أول الأمر بقصيدة يقول فيها :

إن الحيارَ من البرية هاشمٌ وبنو أمية أرذل الأشرار

(١) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٤٨٤ .

(٢) انظر الأغاني ٨٤/١٦ (بولاقي) .

(٣) ٨٤/١٦ (بولاقي) .

وبنو أمية عودهم من خرواع ولهاشم في المجد عود نضار
أما الدعاة إلى الحنان فهاشم وبنو أمية من دعاة النار (١)

فهو في هذه الأبيات يعقد موازنة بين الدولتين ، وهى موازنة تقوم
على أساس ديني وأساس دنيوي ، فالعباسيون خير البرية في الحياة الدنيا
والحياة الآخرة ، وأما الأمويون فهم شر البرية في الحياتين .

ولكنه حين يش من العباسيين مضى بهجوههم ، ويتذكر أيام الأمويين ،
ويتحسر عليها ، ويتمنى أن يعود الأمر لهم . يقول مرة :

بنى هاشم عودوا إلى نخلاتكم فقد قام سعر التمر صاعاً بدرهم
فإن قلم رهط النبي وقومه فإن النصارى رهط عيسى بن مريم (٢)

فهو يتهم على العباسيين ، وينصحهم في سخرية بأن يعودوا بدواً
كما كانوا ، فمكانهم الطبيعي ليس على سرير الملك ، وإنما فوق رمال
الصحراء إلى جوار النخل ، لعلهم يزيدون من غلة التمر الذي ارتفع سعره
في عهدهم . وإذا كانت حجتهم في الخلافة أنهم رهط النبي وقومه فإن
هذا لا يكسبهم حقاً فيها ، وإلا لاكتسب النصارى مثل هذا الحق ، لأنهم
رهط نبي من الأنبياء أيضاً ، وكأنه يقول : إن الدين شيء والسياسة
شيء آخر .

ويقول مرة أخرى :

أليس الله يعلم أن قلبي يحب بنى أمية ما استطاعا
وما بي أن يكونوا أهل عدل ولكني رأيت الأمر ضاعاً (٣)
فهو هنا يصرح بحبه للأمويين حباً لا يقوم على أساس التفكير في أى
الدولتين أفضل ، أو أيهما على حق ، وإنما يقوم على أساس عاطفي خالص ،
فهو يحبهم بقدر ما يتسع قلبه لهذا الحب ، ولا يعنيه أن يكونوا أهل عدل

(١) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٤٨٤ .

(٢) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٤٨٤ .

(٣) الأغاني ١٦ / ٨٤ (بولاق) .

أو أهل ظلم ، فهو يحبهم ولو كانوا ظالمين ، وكأنه بهذا يقطع السبيل على أولئك الذين يحاولون أن يثيروا كراهية الأمويين في نفوس الناس عن طريق إثبات أنهم كانوا ظالمين . ولكن ما جدوى هذا الحب وما نتيجته ؟ إن الشاعر يصرح - والأسف يملأ نفسه - بأن الأمر قد ضاع منهم ، ولن يعيده حبه لهم أو أسفه عليهم .

والظاهر أن هذه الفكرة - فكرة أنه يجب الأمويين حتى لو كانوا ظالمين - كانت تسيطر على ذهنه ، وكأنه كان يجد فيها رداً عاطفياً مقنعاً - على الأقل لنفسه - على أولئك الذين كانوا يبغيضون الناس فيهم بدعوى أنهم كانوا ظالمين ، فهو يقول في مناسبة أخرى معبراً عن هذه الفكرة نفسها في أسلوب آخر :

فليت جور بني مروان عاد لنا وليت عدل بني العباس في النار (١)
فهو يلخص في هذا البيت كل فكرته ، ويضع فيه خلاصة أمانيه ، فيصرح بأنه يتمنى أن يعود الحكم الأموي بجوره وظلمه ، وأن يذهب الحكم العباسي بعذله إلى غير رجعة ، بل إنه يتمنى أن يذهب هذا الحكم إلى الجحيم . ومن الواضح أن وصف الشاعر للأمويين بالجور وللعباسيين بالعدل ليس إلا ترديداً لما يذكره العباسيون ، أما هو فإنه - بطبيعة الحال - مؤمن بعكس ذلك ، ولكنه يردده كما يرددونه ، تحدياً لهم وسخرية منهم ، بل إمعاناً في التحدي والسخرية .

على هذا النحو كان أبو عطاء يعبر عن آرائه السياسية في شعره ، وعلى هذا النحو ارتفع صوت السياسة فيه . وهو - من هذه الناحية - يعد مثلاً قوياً لأولئك الكوفيين الذين وقفوا في وجه الدولة العباسية يعارضونها ، ويعترضون سبيل التيار الحديدي الذي كان يتدفق في قوة وعنف .

* * *

(١) الأغاني ٨٤/١٦ (بلاق) ، وابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٤٨٤ ، وروايته :

يا ليت جور بني مروان عاد لنا وأن عدل بني العباس في النار
وهي رواية جيدة أيضاً .

فإذا ما تركنا هذين الفريقين من أهل الكوفة من أنصار العباسيين وأنصار الأمويين ، ومضينا إلى أنصار العلويين الذين كانت تتألف منهم المجموعة الكبرى من أهل الكوفة ، لتبين موقف شعرائها في عصر الرقابة ، فإننا نلاحظ أنهم كانوا - كسائر العلويين - في ظروف سياسية ضيقة ، فلم تحقق لهم الدولة العباسية ما كانوا يطمعون فيه من هدوء واستقرار ، وإنما فرضت عليهم رقابة صارمة أثارت في نفوسهم الرعب والفرع والخوف . ولقد كان موقف العباسيين هذا منهم غريباً ، لأنهم كانوا يظنون في أول الأمر أن الدولة الجديدة دولتهم ، وأن أصحابها أبناء عموماتهم ، ولكن الأيام خيبت هذا الظن ، وبدأ يترأى لهم سرا باً خداعاً . ولعل من خير من صور هذا الشعور بخيبة الأمل في نفوس العلويين المستهل بن الكميّ الشاعر في بيته المشهور الذي يقول فيه للعباسيين :

إذا نحن خفنا في زمان عدوكم وخفناكم^(١) إن البلاء لراكد^(٢)

فهو يصور فيه غرابة هذا الموقف السياسي الذي ترك العلويين غير آمنين في عصر أبناء عموماتهم ، كما كانوا في عصر أعدائهم وإذا كانت نتيجة الانقلاب إثارة الفرع والخوف في نفوسهم ، فما الفرق إذن بين الدولتين ؟ إن الوضع بالنسبة لهم لم يتغير ، والبلاء النازل عليهم في عصر الدولة الناشئة هو هو البلاء الذي نزل عليهم في عصر الدولة الزائلة . ويذكر الرواة أن المنصور قال تعليقاً على هذا البيت : « صدق المستهل »^(٣) . ولكن القول شيء والعمل شيء آخر ، فلم يكف المنصور عن اضطهاده للعلويين ، ولم ينثن عن سياسته « الدكتاتورية » معهم .

* * *

(١) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٣٧١ ، والأغانى ١٥ / ١٢٤ (بولاق) . والمرزبانى : معجم الشعراء / ٤٧٩ . وفى الأغانى « لئن نحن خفنا » - والظاهر أن المراد بقوله : « إن البلاء لراكد » أن البلاء في عصر العباسيين يتساوى مع البلاء في عصر الأمويين ، من قولهم : « ركذ الميزان » إذا استوى .

(٢) انظر الأغانى ١٥ / ١٢٤ (بولاق) .

وسارت الأمور بعد المنصور في طريقها المقدر لها ، واستقرت أركان الدولة الجديدة ، وهدأت الكوفة الثائرة ، وأخذت شدة الرقابة التي كانت مفروضة عليها تترأخى ، ومضت مع الأيام الدائرة كالرحى تنفض يديها من السياسة ومشكلاتها لتأخذ بنصيبها من الحياة الاجتماعية ، ومصى شعراؤها يضربون في شعاب الحياة العامة كما يضرب سائر الشعراء ، يمدحون الخلفاء ، ويتحدثون عما يقومون به من أعمال ، على نحو ما كان يفعل التيمى وأبو العتاهية في مدائحهما للرشد في أثناء حروبه مع نقفور ملك الروم^(١) . وكانت بغداد التي أسست في أيام المنصور قد أخذت طريقها في الحياة في قوة هائلة وتقدم سريع ، وبدأت تجتذب إليها كل العناصر الطامحة من الشعراء الذين كانوا يجدون فيها مجالاً واسعاً لطموحهم . واحتلت بغداد فعلاً الصف الأول بين الأمصار الإسلامية ، وتقهقرت الكوفة والبصرة إلى الصف الثاني ، وأخذت بغداد تجذب إليها شعراء هذين المصرين ، كما يجذب نور الشمس وزهر الربيع أسراب الفراش والنحل ، وبدأنا نسمع عن شعراء كوفيين أو بصريين يفارقون مدينتهم إلى بغداد ليحربوا حظهم في الحياة فيها ، فمنهم من يستقر فيها إلى غير رجعة ، ومنهم من يقيم فيها إلى حين . وأهم من هذا - فيما يتصل بموضوعنا - أن الشعر السياسى لم تعد له تلك الأهمية التي كانت له في العصر الأموى وفي بداية العصر العباسى ، فقد أخذ صوته في الخفوت ، ولم يعد الشعراء يجدون فيه تلك الفرصة الذهبية للظهور التي كانوا يجدونها من قبل ، لأن الحياة الاجتماعية الجديدة التي سحرت الناس بما فيها من متع ، وأسرت ألبابهم بما فيها من ألوان ضاحكة ناعمة ، صرفتهم عن التفكير في السياسة ومتاعبها ومشكلاتها ، وبخاصة عندما رأوا أن أئمة العلويين - أو كثيراً منهم - قد اتجهوا إلى السلبية ، ولم يعودوا يظهرون في الحياة السياسية كما كانوا يفعلون من قبل ، وإنما مضوا يتوارون عن أعين الحكومة^(٢) ،

(١) انظر الطبرى ٢/٣ - ٦٩٦ - ٦٩٩ . والتيمى شاعر كوفى من الموالي (انظر ترجمته في الأغاني ١٨/١١٥ - ١٢٥ بولاق) .

(٢) انظر أبا الفرج : مقاتل الطالبين / ٤٠١ وما بعدها .

ويؤثرون النجاة بمراكزهم الدينية السامية الرفيعة على التعرض لما تسببه لهم السياسة من مذلة وهوان ، ولم نعد نسمع عن ثورة قوية من تلك الثورات التي خلدها تاريخ العصر الأموي ، إلا في فترات متباعدة .

وقد رأينا أن أقوى ثورة اشتعلت في الكوفة في هذه الفترة هي ثورة ابن طباطبّا التي تولى أمر الحرب فيها قائده أبو السرايا^(١) . ومع ذلك كان صوت الشعر فيها خافتاً ضعيفاً ، شأنه في ذلك شأن الشعر السياسي في هذه الفترة .

والموقف الفني هنا يشبه إلى حد كبير الموقف الفني الذي لاحظناه في ثورة ابن معاوية في أواخر أيام الدولة الأموية ، فكما كان ابن معاوية صاحب الثورة شاعراً كان ابن طباطبّا صاحب الثورة أيضاً شاعراً ، كما كان أبو السرايا قائد جيوشه شاعراً . ولكن الشيء الذي يختلف فيه الموقفان هو أنه إذا كان ابن معاوية قد صمت عن التعبير عن ثورته في شعره ، فإن ابن طباطبّا وأبا السرايا قد تحدثا عن ثورتها في شعرهما . ومع أن شعرهما فيها كان خافت الصوت ضعيف الصدى فهو - على كل حال - خير من السكوت والصمت .

ولكن يبدو أننا يجب أن نقيد هذا الكلام قليلاً ، فلم يتحدث ابن طباطبّا وأبو السرايا عن ثورتها حديثاً سياسياً خالصاً يعبر عن آرائهما السياسية ، ومذهبهما في معارضة الحكم العباسي ، وحق آل علي في الخلافة ، وإنما تحدثا عن موقف أنصارهما منهما حينما راحوا يمنونهما الأمانى ، ثم يتخلون عنهما حين يجد الجدد ، شأن أهل الكوفة دائماً مع العلويين . فشعرهما - من هذه الناحية - صورة من شعر الشكوى ، ولكنه - من الناحية الأخرى - شعر سياسي لأنه شكوى من موقف أنصارهما السياسي . وإذا كان ابن معاوية من قبل قد حاول أن يُفكّسَ موقف أنصاره منه ، فجاء شعره صورة من الفلسفة الأخلاقية التي تصور هذا الموقف تصويراً غير مباشر ، فإن ابن طباطبّا وأبا السرايا لم يحاولا هذه المحاولة إلا بقدر ، فجاء شعرهما حديثاً مباشراً عن موقف أنصارهما منهما .

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ١١٦ .

لقد اتصل بابن طباطبا قبل أن يقوم بحركته أحد المتشيعين من أهل
الحزيرة ، وحرّضه على الخروج ، ووعدته النصر والتأييد ، ولكنّه تحت
تأثير بعض بني عمه وأهله تراجع عن وعده ونكص على عقبيه ، فقال
ابن طباطبا :

سَنَغْنِي مُحَمَّدَ اللَّهِ عَنْكَ بِعُصْبَةٍ يَهْشُونَ لِلدَّاعِي إِلَى وَاضِحِ الْحَقِّ
طَلَبْتَ لَكَ الْحَسَى فَقَصَّرْتَ دُونَهَا فَأَصْبَحْتَ مَذْمُومًا وَزَلْتَ عَنِ الصَّدَقِ
جَرَوْا فَلَهُمْ سَبَقٌ وَصَرْتَ مَقْصَرًا ذَمِيمًا بِمَا قَصَّرْتَ عَنْ غَايَةِ السَّبْقِ
وَمَا كُلُّ شَيْءٍ سَابِقٍ أَوْ بِقَصَرٍ يَثُولُ بِهِ التَّقْصِيرُ إِلَّا إِلَى الْعِرْقِ (١)

فهو يشكو من هذا التراجع ، وتختلط شكواه بغضبه من هذا التقصير
الذميم ، فتتحول الشكوى عنده إلى عتاب يعلن فيه أن الله سيغنيه عن نصر
هذا الرجل برجال يفرحون حين يدعوهم إلى الحق الواضح المبين . ثم
تثور نفسه فيتحول العتاب إلى هجاء يصبه على هذا الرجل الذي أبت نفسه
المذمومة إلا أن يقصر عن الخير وينأى عن الصديق ، ويوازن بينه وبين أولئك
الرجال السابقين إلى الخير ثم تتحول هذه الثورة العاطفية إلى تفكير عقلي
هادئ يحاول به أن يعلل لهذا التفاوت بين شخصيات الناس فلا يجد تعليلًا
له إلا تفاوت الناس في أصولهم وأعرافهم ، فالسبق إلى الخير والتقصير
عنه إنما مردهما إلى ما يرثه الإنسان عن آبائه وأجداده ، وكأنه يشير بهذا
إلى ما قاله جده الأعظم صلى الله عليه وسلم من أن العِرْقُ دساس .

وهذا الموقف الفنى الذى وقفه ابن طباطبا من أحد أنصاره قبل أن
يقوم بحركته هو نفسه الموقف الذى وقفه أبو السرابا من أنصاره الكوفيين في
أثناء قتاله مع العباسيين حين امتنعوا عن القتال ، فقال لهم في ختام إحدى
خطبه فيهم :

وَمَارَسْتَ أَقْطَارَ الْبِلَادِ فَلَمْ أَجِدْ لَكُمْ شَبَهًا فِيمَا وَطِئْتَ مِنَ الْأَرْضِ
خِلَافًا وَجَهْلًا وَانْتِشَارَ عَزِيمَةٍ وَوَهْنًا وَعِجْزًا فِي الشَّدَائِدِ وَالْخَفْضِ

(١) انظر أبا الفرج : مقاتل الطالبين / ٥١٩ - ٥٢١ .

لقد سَبَقَتْ فيكم إلى الحشر دعوة فلا عنكم راضٍ ولا فيكم مُرضى
سأبعد داري من قلى عن دياركم فذوقوا إذا وليت عاقبة البُغض (١)
والشكوى هنا أشد عنفاً ومرارة من شكوى ابن طباطبا ، وذلك لأن
الموقف السياسى هنا أشد خطراً من الموقف السابق ، فالقتال محتدم ، وهو فى
مراحله النهائية الفاصلة ، والمسألة مسألة حياة أو موت . وأبو السرايا فى هذه
الآيات يردد تلك الفكرة القديمة التى عرفت عن أهل الكوفة من أنهم أهل
شقاق ونفاق ومساوىء أخلاق ، فيصفهم بالشقاق والجهل وتفرق العزيمة
والضعف والعجز ، ويرى أن هذه صفاتهم التى تلازمهم دائماً فى الحرب
وفى السلم ، وهى صفات لم تجعل أحداً من زعمائهم أو أئمتهم يرضى عنهم ،
وهم منفردون بها من بين سائر البشر فى جميع أقطار الأرض التى وطئها
قدماء . ثم يعلنهم فى النهاية ببغضه لهم واعتزاه البعد عنهم ، ليدوقوا من
بعده سوء العاقبة وسوء المصير .

وإذا كانت الأصداء السياسية خافتة فى هاتين المقطوعتين فإن بين أيدينا
قصيدة طويلة فى رثاء أبي السرايا (٢) ترتفع فيها هذه الأصداء ارتفاعاً لم
نستمع إلى مثله فى الكوفة منذ عهد بعيد . ويختلف الرواة حول قائل هذه
القصيدة ، ويذكر بعضهم أنه غير معروف (٣) ، ولكن أغلب الظن أنه
كوفى ، لأن الثورة — كما رأينا من قبل — ثورة كوفية ، والمشاركون فيها —
كما يروى أبو الفرج (٤) — هم « أكثر أهل الكوفة » ، وحديث الشاعر
فيها عن القتال حديث من خاض غماره وشهد مشاهدته .

وتبدأ هذه القصيدة بمقدمة هى فى ظاهرها حديث تقليدى عن الأحباب
الظاعنين الذين لا يدرى الشاعر أين استقروا ولا متى يعودون ، ولكنها —
كما يبدو لنا — صورة رمزية لمصرع أبي السرايا ، ورحيله عن الدنيا ،
وتفرق العلويين بعد اجتماعهم من حوله .

(١) انظر أبا الفرج : مقاتل الطالبين / ٥٤٤ - ٥٤٦ .

(٢) انظرها فى أبي الفرج : المصدر السابق / ٥٥٦ - ٥٥٩ .

(٣) انظر أبا الفرج : المصدر نفسه / ٥٥٦ .

(٤) المصدر نفسه / ٥٥١ .

ثم يتحدث الشاعر عن آل النبي وما لاقوه من آلام ، وعن فعل الدهر بهم ، وحزن شيعتهم عليهم ، وكيف أبدلتهم الأيام أعداءهم شرّ بدّل :

بنى البشير النذير والطَّهير الذى أقرتْ بفضله الرُّسل (١)
خانهمُ الدهر بعدَ عَزَمُ والدهر بالناس خائنٌ خَتِلَ
بانوا فظَلَّتْ عيون شيعتهمُ عليهمُ لا تزال تنهَمُ
واستبدلوا بعدَهمُ علوهمُ بشى لعمري بالمُبدلِ البَدَلِ

ثم يتحدث عن تحاذل أنصارهم عن نصرتهم حديثاً تشيع فيه الحسرة ، ولا يجد إلا الدماء يبيكهم بها بعد أن فقد الدمع ، بل لا يجد أحداً يستحق البكاء عليه بعدهم :

يا عسكرياً ما أقلّ ناصره لم تشفهِ من عدوه الدول
فَبَكَتْهم بالدماء إنْ نَفَدَ الدمع فقد خان فيهمُ الأمل
لا تبكِ منْ بَعْدَهم على أحد فكلّ خطب سواهم جَلَل
ثم ينتقل إلى وصف القتال الذى دار بينهم وبين العباسيين ، ويصِف في نهايته العباسيين بأنهم ظالمون لم يرعوا فى أبناء الرسول حقّه ولا حرّمته ، وينذرهم بانتقام الله الذى يُسهل ولا يُهمل :
شدّوا على عِترَةِ الرسول ولم تشنهمُ رهبةٌ ولا وهَل (٢)

(١) ورد الشطر الأول من البيت فى مقاتل الطالبيين/٥٥٦ « بنى البشير النذير الطاهر الطهرال » ومن الواضح أنه على هذه الصورة غير مستقيم الوزن ، لأن القصيدة من بحر المنسرح من العروض الأولى الصحيحة المطوية الضرب (مستفعلن مفعلات مفتعلن) ، وإنما يستقيم الوزن إذا كانت رواية الشطر « بنى البشير النذير والطهرال » كما أثبتناه ويكون تقطيعه :

بنلشئ رتنذير وططهرل
مفاعلن مفعلات مفتعلن

وفى التفعيلة الأولى خبن ، يحذف الثانى الساكن من مستفعلن فتحول إلى مفاعلن .

(٢) ورد البيت فى مقاتل الطالبيين/٥٥٧ وفيه « تشنهم » مرفوعاً مع أنه مجزوم بلم . ويظهر أن ناشر الكتاب ظن أن جزم الفعل يكسر الوزن ، مع أن حذف الياء منه ليس إلا حذفاً للرابع الساكن من « مستفعلن » فتحول إلى « مفتعلن » وهو الطي ، وهو زحاف كثير الوقوع فى هذه التفعيلة .

فما رَعَوْا حَقَّه وحرمتَه ولا استرابوا في نفس من قتلوا
والله أملتى لهم وأمهلهم — والله في أمره له مهَل
ثم يمضى إلى أبي السرايا فيرثيه رثاء حاراً طويلاً يصفه فيه بالشجاعة
والبطولة حين يحمي وطيس القتال ، ويبالغ في ذلك حتى ليتخيل « أن القضاء
من يده ، وللمنايا من كفه رسل » . ثم يتحدث عن حزنه عليه وجزعه لفقده ،
يعجب — في مبالغة شديدة — كيف لم ينخسه الموت ، وكيف لم يرهبه
الأجل . ثم يعود إليه رثده ، فيدرك أن الموت غاية كل حي ، وأن
حبائله مبسوطة للناس فمن تعلقه مضت به ، ومن تفتته فقد نجا :

فاذهب حميداً فكلُّ ذى أجل يموت يوماً إذا انقضى الأجل
والموت مبسوطة حبائله — والناس ناجٍ منهم ومُحتَبَل
مَنْ تَعَتَلِقَه تَفَّتْ به أبداً — وَمَنْ نجا يَوْمَهُ فلا يَثِل
وبهذه الحكم المتوالية يحتم الشاعر المجهول قصيدته .

والقصيدة من الناحية الموضوعية صورة من الشعر السياسي ، لاشك في
ذلك ، فهي — إلى جانب أنها رثاء لأبي السرايا ووصف للقتال الذي دار
بينه وبين العباسيين — حديث سياسى صريح ، يتحدث فيه الشاعر عن آرائه
السياسية ، ويعبر عن مذهبه السياسى تعبيراً مباشراً ، فهو يرى أن العباسيين
مغتصبون للحكم من أصحابه الشرعيين ، وهم عنده أبناء على ، وهو يتحسر
على أن الظروف لم تواتهم على استعادة حقهم المغتصب .

وأما من الناحية الفنية فإن الظاهرة التى تلفت النظر هى تلك المبالغة
الشديدة التى يعتمد عليها الشاعر فى التعبير عن معانيه ، وهى ظاهرة لم نلاحظها
بوضوح فى الشعر الكوفى من قبل . ولكن لعلنا لانسى أننا الآن فى نهاية القرن
الثانى للهجرة ، بل على أبواب القرن الثالث ، وأن الشعر العربى كان فى خلال
هذه الفترة يتطور آخذاً سبيله نحو التعقيد والمبالغات الفنية التى ظهرت عند
أبي تمام فى القرن الثالث . وإذن فلم يكن هذا الشاعر المجهول بدءاً فى عصره
حين ظهرت عنده هذه المبالغات ، وإنما كان صورة من عصره الذى شهد
مقدمات هذه المبالغات عند شاعر كوفى معروف ، هو مُسلم بن الوليد .

الفصل الثاني

الشعر والحياة الاجتماعية

- (١) الشعر والحياة القبليّة
- (٢) الشعر والحياة الاقتصادية
- (٣) الشعر وحياة الزهد
- (٤) الشعر وحياة اللهو

الشعر والحياة القبلية :

رأينا أن العرب نزلوا الكوفة عند تأسيسها قبائل ، وتوزعوا على أرضها وفق قبائلهم ، وقلنا إن الحياة الاجتماعية بدأت في الكوفة حياة قبلية ، وإنها مضت فيها كما بدأت ، حتى إذا ما كانت أيام صفين ، ومضت القبائل العربية يحارب بعضها بعضاً ، وتقطع شواجر أرماحها شواجر أرحامها ، قوى فيها الإحساس بالقبيلة ، واشتعل في نفوس أهلها ما كان الإسلام قد أنحمده من قبل من حياة جاهلية ، فيها الدعوة القبلية ، وفيها غلبة الروح القبلي على كل شيء ، حتى أصبحت العصبية كل حياة القوم الاجتماعية . ورأينا أن هذه العصبية لم تهدأ بعد صفين ، وإنما زادت نيرانها اشتعالاً بعد قيام الدولة الأموية ، ولم تخب هذه النيران طوال العصر الأموي ، فلما أخذت العناصر الفارسية تغطي على العصر العربي في أيام العباسيين وضعت الرماد على هذه الحياة القبلية وما كان يتأجج فيها من عصبية .

ومعنى هذا أن الكوفة منذ أيام صفين حتى قيام الدولة العباسية كانت تعيش في غمار حياة قبلية ، تسيطر عليها العصبية التي كانت عنصراً أساسياً في حياتها الاجتماعية .

ولم يكن الشعراء طوال هذه الفترة بدعاً من أهل الكوفة ، وإنما كانوا صورة منهم ، بل لعلهم كانوا صورة مكبرة ، فعاشوا — كما يعيشون — حياة قبلية ، وخضعوا — كما يخضعون — للعصبية القبلية ، وتركوا توجه حياتهم وفنهم الوجهة التي ترتاح لها قبائلهم ، واستطاعوا أن يستغلوا هذه الحياة القبلية وما تنطوي عليه من عصبية في شعرهم ، ليكونوا — كما كان أسلافهم في العصر الجاهلي — الألسنة الناطقة لقبائلهم ، المعبرة عن حياتها الاجتماعية .

ولعل مبادين صفين هي التي استمعت إلى الأنغام الأولى المنبعثة من قيثاره العصبية القبلية القديمة التي نقلتها معها القبائل العربية في هجرتها من البادية إلى الكوفة . ومن الواضح أن السبب في هذا يرجع إلى أن صفين كانت حرباً أهلية بين القبائل العربية ، أعادت إلى أذهان المقاتلين ونفوسهم صورة من أيام الجاهلية القديمة . فإذا أضفنا إلى هذا أن علياً ومعاوية كانا يحشدان كتائبهما حشداً قبلياً (١) ، الأمر الذي جعل هذه القبائل تقف معاً في ميدان المنافسة ، فيدفعها هذا إلى التفاخر بالأحساب والأنساب ، استطعنا أن ندرك السر في ارتفاع هذه الأنغام القبلية وحدثها فيما كان يدور على ألسنة المقاتلين من رجز وقصيد .

فالكتائب تخرج للقتال قبائل قبائل ، وأمام كل قبيلة مقاتل " يرتجز " ، وقد جعل من نفسه لساناً لقبيلته ، فهو لا يفتخر بنفسه ولكن بقبيلته :

قد صَابَرْتُ في حَرْبِهَا كِنَانَهُ	واللهُ يَجْزِيهَا بِهَا جِنَانَهُ
مَنْ أَفْرِغَ الصَّبْرَ عَلَيْهِ زَانَهُ	أَوْ غَلَبَ الْحَيْنُ عَلَيْهِ شَانَهُ
أَوْ كَفَرَ اللَّهَ فَقَدْ أَهَانَهُ	غَدَاً يَعْصُ مَنْ عَصَى بَنَانَهُ
قد ضَارَبْتُ في حَرْبِهَا تَمِيمُ	إِنْ تَمِيمًا خَطْبُهَا عَظِيمُ
لَهَا حَدِيثٌ ، وَلَهَا قَدِيمُ	إِنْ الْكَرِيمَ نَسْلُهُ كَرِيمُ
إِنْ لَمْ تَزِرْهُمْ رَايَتِي فُلُومُوا	دِينُ قَوْمٍ ، وَهُوَ سَلِيمُ
قد حَافَظْتُ في حَرْبِهَا بَنُو أَسَدُ	مَا مِثْلُهَا تَحْتَ الْعَجَاجِ مَنْ أَحَدُ
أَقْرَبِ مَنْ يَمُنْ وَأَنَايَ مَنْ نَكَدُ	كَأَنَّا رَكْنَا ثِيرٌ أَوْ أَحُدُ
لَسْنَا بِأَوْبَاشٍ وَلَا بَيَاضِ الْبَلَدُ	لَكُنَّا الْمُحَّةُ مِنْ وَلَدِ مَعَدُ
قد ضَارَبْتُ في حَرْبِهَا هَوَازُنُ	أُولَاكَ قَوْمٌ لَهُمْ مُحَاسِنُ
حُبِّي لَهُمْ حَزْمٌ وَجَاشِي سَاكِنُ	طَعْنُ مَدَارِيكَ وَضَرْبُ وَاهِنُ
هَذَا وَهَذَا كُلُّ يَوْمٍ كَائِنُ	لَمْ يُخْبِرُوا عَنَّا وَلَكِنْ عَايَنُوا (٢)

(١) انظر نصر بن مزاحم : وقعة صفين / ٢٣١ - ٢٣٤ ، ٢٥٥ - ٢٥٦ .

(٢) انظر هذه الأرجاز في المصدر السابق / ٣٤٨ - ٣٥٣ .

على هذا النحو كانت قيثاره العصبية القبلية تَرن أنغامها في ميادين صفين
على ألسنة المقاتلين من كتائب القبائل الكوفية التي خرجت مع عليّ . لقد
اختفى ضمير الفرد ، وحل محله ضمير الجماعة ، وتوارت شخصية الشاعر
لتخلى مكانها لشخصية القبيلة ، فالمقاتل لا يفتخر ببطولته وشجاعته وصبره ،
ولأنما يفتخر ببطولة قبيلته وشجاعتها وصبرها ، وأيضاً بماضيها القديم .
وحاضرها الحديث ، وأبنائها الكرام الذين جاءوا من آباء كرام ، وثباتها
كالجبال ، ومترلتها بين القبائل الأخرى ، ومحاسنها وفضائلها التي تعتربها .
لقد عاد الشاعر العربي مرة أخرى لساناً لقبيلته ، يتغنى بمآثرها ، ويعدد
محامدها ، ويوازن بينها وبين غيرها من القبائل .

فإذا اشتد القتال ، وحمى وطيسه ، مضى الشعراء يحمسون المقاتلين
بالأنغام القبلية ، ويضربون لهم على الأوتار الحساسة التي تثير حماسهم
وتجعلهم ينسون أنفسهم ولا يتذكرون إلا قبائلهم التي خرجوا معها ليرفعوا
من ذكرها بين العرب :

يا طيّءَ الجبال والسهل معاً إنّنا إذا داع دعا مضطجعاً
تدبُّ بالسيف ديباً أروعاً فنُنزل المُستلّم المُقنَّعاً
ونقتل المُنازلَ السَّميَّ دَعَا

يا طيّءَ السهول والجبال ألاّ انهضوا بالبيض والعوالي
وبالكمأة منكم الأبطال فقارعوا أئمة الضلال
السالكين سُبُلَ الجهّال

يا لبكيلٍ لخمها وحاشد نفسي فداكم ، طاعنوا وجالِدوا
حتى تخرّ منكم القمّاحد وأرجلٌ تتبّعها سواعد
بذاك أوصى جدكم والوالد^(١)

على هذا النحو أيضاً كان الشعراء الكوفيون يحمسون أبناء قبائلهم في
صفين ، وهم يعزفون لهم على هذه القيثاره القبلية ، فيذكرونهم تارة

(١) انظر هذه الأرجاز في نصر بن مزاحم : وقعة صفين / ٣١٧ ، ٤٩٣ .

ممنعة قبائلهم ونجدتها وشجاعتها ، وتارة بأبطالهم الكماة الناهضين بالسيوف والرماح ، وتارة بتراث أجدادهم وآبائهم التليد . وما أوصوهم به من صبر على القتال واستماتة فيه ، حتى تخر رؤوسهم وأرجلهم وأيديهم ، ويبقى شرف القبيلة الموروث .

فإذا ما اشتبك المتقاتلون أفراداً أفراداً ، ووقفت القبائل ترتقب نتيجة الصراع الفردى ، لم يتغن المقاتل ببطولته فحسب ، وإنما بانتسابه إلى قبيلته أيضاً ، كأنما يعلن على الملأ وفاءه للعقد الاجتماعي بينه وبينها ، وأنه ليس فرداً مستقلاً يعمل من أجل نفسه ، وإنما هو فرد من جماعة يعتر بها ، ويعمل من أجلها :

إني أنا الأشتر معروف السير إني أنا الأفعى العراقى الذكر
لست من الحى ربيع أو مضر لكننى من مذحج البيض الغرر
آليت لا أرجع حتى أضرباً بسيف المصقول ضرباً معجباً
أنا ابن خير مذحج مركباً من خيرها نفساً وأماً وأباً (١)

على هذا النحو أيضاً كان المقاتلون الأفراد يتغنون هذا الغناء الفردى الجماعى - إن صح التعبير ، فهم يفتخرون بأنفسهم ، ولكن لا من حيث هم أفراد مستقلون عن قبائلهم ، وإنما من حيث هم أفراد مرتبطون بها ، بطولتهم بطولتها ، وانتصارهم انتصارها . وضمير الفرد هنا يظهر ، ولكن لا يعبر عن الفرد من حيث هو فرد مستقل ، وإنما يعبر عن الفرد من حيث هو فرد من جماعة مترابطة .

وإذا كانت هذه الأنغام القبلية قد ارتفعت من قيثاره الرجز التى كانت تخوض الميادين مع المقاتلين ، فإن قيثاره القصيد التى كان المقاتلون يحملونها فى الساحات الخلفية للقتال شاركت أيضاً فى هذه المعزوفة القبلية المتعددة الألحان والأنغام . فى جنبات هذه الساحات الخلفية كانت الأنغام القبلية ترتفع من قيثاره القصيد . فالشعراء يتغنون بقبائلهم ، ويفتخرون بانتصاراتهم ،

(١) انظر هذين الرجزين فى المصدر السابق / ١٩٥ ، ٤٥١ ، وفى المسعودى : مروج

ويعمدون رؤساءهم وقادتهم ، ويرثون شهداءهم ، كل هذا في أنغام
تشيع فيها العصبية القبلية ، ويسيطر عليها الإحساس بالقبيلة :

حامت كنانة في حربها	وحامت تميم ، وحامت أسد
وحامت هوازن يوم اللقا	فما خام منا ومنهم أحد
لقينا قبائل أنسابهم	إلى حضر موت وأهل الجند
فلما تنادوا بأبائهم	دعونا معداً ونعم المعد
فظللنا نفلق هاماتهم	ولم نك فيها بيض البلد
ونعم الفوارس يوم اللقاء	فقل في عديد وقل في عدد
وقل في طعان كفرغ الدلاء	وضرب عظيم كنار الوقد
ولكن عصفنا بهم عصفه	وفي الحرب يمين وفيها نكد
طحننا الفوارس وسط العجاج	وسقنا الزعانف سوق النقد
وقلنا على لنا والد	ونحن له طاعة كالولد (١)

أرأيت كيف يفتخر هذا الشاعر المضرى بمضر ؟ إنه يعدد قبائلها ،
ويثنى عليها ، ولكنه لا ينسى أن يبدأ بقبيلته كنانة . وهو لم يجمع هذه
القبائل المضرية كلها في صعيد واحد إلا ليجعل منها كتلة قوية أمام الكتلة
الرابعة التي كانت تبلى في القتال بلاء حسناً ، جعل علياً يثنى عليها ثناءً
أثار حسد المضرية ، وجعلها تطلب منه أن يفرد لها أياماً تقاتل فيها وحدها ،
حتى ينظر بلاءها . واستجاب علياً لرغبتها ، وأمر ربيعة أن تكف عن
القتال ، ومضت مضر تقاتل ، ولكن العصبية الداخلية لقبائلها لم تجعلها
تقاتل معاً ، بل حددت لكل قبيلة منها يوماً تنفرد فيه بالقتال (٢) . ولكن
لم يكد يهدأ القتال حتى استجمعت مضر شملها ، ووقفت كتلة واحدة تفتخر
على لسان شاعر منها ببلاتها ، فخرأ تشيع فيه روح العصبية الكبرى القديمة
قديم القبائل العربية نفسها ، العصبية بين اليمنية والعدنانية ، فإذا الشاعر
يفخر بانتصار العدنانية أبناء معد على اليمنية أهل حضر موت والجند .

(١) ابن مزاحم : وقعة صفين / ٣٥٣ .

(٢) انظر هذه القصة في المصدر السابق / ٣٤٨ - ٣٥٣ .

أرأيت كيف كانت العصبية في أيام صفين ؟ إنها عصبية فرقت بين ربيعة ومضر في أول الأمر ، ثم جمعت بين مضر حين وقفت أمام ربيعة ، ولكنها عادت ففرقت بينها حين انفردت بنفسها ، ثم عادت في النهاية فجمعت بينها لتقف أمام ربيعة مرة أخرى ، حتى إذا ما هدأت هذه العصبية العدنانية بين مضر وربيعه ، ثارت العصبية الكبرى بين العدنانية واليمنية .

وقد أخذت هذه العصبية تعمل على تفريق الجماعة الإسلامية التي وصل بينها الإسلام ، فشعراء ربيعة يعزفون على قيثارتهم ألحاناً تغضب المضرية^(١) ، فيتصدى لهم شعراء مضر بألحان يفتخرون فيها بقبائلهم^(٢) ، ثم تفرق القبائل المضرية لتفتخر كل قبيلة على لسان شعرائها^(٣) ، ثم تعود فتجتمع لتهاجم اليمنية^(٤) ، واليمنية - بطبيعة الحال - لا تسكت ، بل تندفع ليرد شعراؤها عنها وليثبتوا لأنفسهم الفضل والشرف^(٥)

ولسنا ندعى أن كل هذا الشعر صحيح ، فمما لاشك فيه أن القبائل وضعت على ألسنة شعرائها كثيراً منه ، ولكن هذا لا ينفي الفكرة التي نقررها وهي أن العصبية القبلية التي كانت متأججة في صفين ظهر تأثيرها في شعر هذه الفترة . ويشبه هذا تلك المجموعة من الأرجاز والقصائد التي ينسبها الرواة إلى علي ، ويذكرون أنه امتدح بها بعض القبائل التي خاضت غمار القتال معه^(٦) . وأغلب الظن - عندي - أن كثيراً من هذا الشعر ليس لعلّي ، وإنما هو من وضع هذه القبائل لتضيف إلى أمجادها مجداً آخر من مدح علي لها . وليس معنى هذا أننا ننكر نسبة

(١) انظر قصيدة حفيظ بن المنذر الرقاشي في مهاجمة المضرية في المصدر السابق / ٣٤٨ ،

٣٤٩ .

(٢) انظر قصيدة عامر بن وائلة الكناني في الافتخار بالمضرية في المصدر نفسه / ٣٥٣ .

(٣) انظر الأرجاز التي جرت على ألسنة شعراء مضر في المصدر السابق / ٣٥٠-٣٥٢ .

(٤) انظر قصيدة عامر بن وائلة السابقة في مهاجمة اليمنية في المصدر السابق / ٣٥٣ .

(٥) انظر رجز الأشتر النخعي في المصدر نفسه / ٤٥١ وقصيدته في / ٢١٧ .

(٦) انظر أمثلة على هذا في المصدر السابق / ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ . وفي

المسعودي : مروج الذهب ٢ / ١٨ ، ٢١ ، ٦٥ .

كل هذا الشعر إليه أو ننفي عنه القدرة على قول الشعر ، فعلى من فصحاء العرب المعدودين الذين يبدو أن قول الشعر لم يكن مستعصياً عليهم . ثم هو زعيم جماعة عربية يعجبها الثناء عليها . وقائد جيش قبلى تتنافس قبائله على البلاء فى القتال ، فليس هناك ما يمنع علماً من الثناء على القبائل التى تناصره ليرفع من روحها المعنوى ، ولئلا نفوسها بالفخر الذى يدفعها إلى الاستماتة فى القتال ، وليشجع غيرها من القبائل على البلاء الحسن ، ولكن الذى نريد أن نسجله هو أننا نلاحظ أن بعض هذا الشعر يبدو عليه الوضع والانتحال . وليس من المستبعد على القبائل التى كانت تعيش فى الكوفة حياة قبلية بما فيها من عصبية وخصومات وتنافس على المحد والشرف التليد والطريف أن تضع على على شعراً فى مدحها والثناء عليها . والواقع أن النظرة الفنية العميقة فى هذا الشعر تجعلنا نشعر بأنه انبعث من قيثارتين مختلفتين .

* * *

وتهدأ نيران صفين ، ولكن نيران العصبية التى أججتها لا تهدأ ولا تخمد ، وإنما تظل فى اشتعالها وتوقدها طوال أيام العصر الأموى . لقد كشفت صفين الغطاء عن القماقم الجاهلية ، فانبعثت منها شياطينها ، تثير الفتن بين القبائل ، وتنطق شعراءها بأحاديث عصبية قديمة . وساعد على ذلك تلك الأرستقراطية البدوية من رؤساء القبائل وأشرافها الذين كانوا يحبون — كما رأينا من قبل (١) — حياة أشبه ما تكون بحياة رؤساء القبائل وأشرافها فى الجاهلية .

وحول هؤلاء الرؤساء والأشراف من أمثال الأشعث بن قيس ، ومحمد بن الأشعث ، وعبد الرحمن ابنه ، من سادة كندة ، والأشتر النخعى ، وإبراهيم ابنه ، من أبطال مذحج ، وعدى بن حاتم سيد طيى ، ومحمد بن عُمَيْر بن عَطَّارْد ، وشبث بن ربعى ، وعكرمة الفياض ، من سادة تميم ، وحسان بن المنذر ، وعتاب بن ورقاء ، من سادة ضبة ،

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٨٢ .

وأسماء بن خارجة سيد فزارة ، التف شعراء الكوفة أمثال أعشى همدان
 اليمنى ، وعبد الله بن خليفة الطائي ، وسراقة البارقى ، وعبد الله بن همام
 السلولى ، وعبد الله بن الزبير الأسدى ، يتغنون بمدحهم ، ويذيعون على
 الملأ مفاخرهم ، ويسطرون فى كتاب الشعر العربى صحفاً عاطرة من الثناء
 عليهم ، تفيض سطورها بذكرىات المجد القبلى القديم ، ويشيع بينها روح
 القبيلة والإحساس بها ، كما مضوا يهجون أعداءهم وأعداء قبائلهم هجاء
 تفوح منه ريح العصبية الجاهلية الموروثة . كما وقف جماعة آخرون يتغنون
 بقبائلهم عامة دون أن يربطوا أنفسهم بغجلة أحد من أشرافها ، ويشيرون
 العصبية بينها وبين مجموعات القبائل الأخرى ، فيتصدى لهم شعراء من هذه
 القبائل يردون عليهم ، مثل عبيد الله بن الحر الجعفى الذى هاجم قيس
 عيلان ، وهجاها هجاء قليلاً ، فتصدى له جماعة من شعرائها ، منهم
 عبد الله بن همام السلولى ، يردون عليه ، ويهجون قبيلته (١) ، ومثل
 الكميت الأسدى الذى يصفه الرواة بأنه كان شديد العصبية على القحطانية ،
 وأن عصبية للعدنانية ، ومهاجاته شعراء اليمن ، والمناقضة بينه وبينهم ، كانت
 شائعة ، ولم تزل متصلة فى حياته وبعد وفاته (٢) ، وقد استطاع الكميت
 فعلاً أن يثير الفتنة بين اليمنية والتزارية بقصيدته المذهبة :

ألا حييت عنا يا مديناً وهل ناسٌ تقول مُسلمينا

وفىها يذكر مناقب قومه من مضر وربيعة وإياد وأنمار ، ويكثر من
 تفضيلهم ، ويطنب فى تمجيدهم ، وأنهم أفضل من قحطان ، ويعرض
 باليمنيه فيما كان من أمر الحبشة وغيرها . وقد ثارت الفتنة بين اليمنية
 والتزارية ، « وافتخرت نزار على اليمن ، وافتخرت اليمن على نزار ،
 وأدلى كل فريق بما له من المناقب ، وتحزبت الناس ، وثارَت العصبية
 فى البدو والحضر ، فنتج بذلك أمر مروان بن محمد الجعدي وتعصبه
 لقومه من نزار على اليمن ، وانحرف اليمن عنه إلى الدعوة العباسية ، وتغلغل

(١) انظر البلاذرى : أنساب الأشراف ٢٨٧/٥ ، والطبرى ٧٧٩/٢/٢ - ٧٨١ .

(٢) انظر الأغاني ١١٣/١٥ (بولاقي) .

الأمر إلى انتقال الدولة عن بني أمية إلى بني هاشم ، ثم ما تلا ذلك من قصة معن بن زائدة باليمن ، وقتله أهلها تعصباً لقومه من ربيعة وغيرها من نزار ، وقطعه الحلف الذي كان بين اليمن وربيعه في القدم ، وفعل عُقبة ابن سالم بعُمان والبحرين وقتله عبد القيس وغيرهم من ربيعة كياداً لمعن ، وتعصباً من عُقبة بن سالم لقومه من قحطان ، وغير ذلك مما تقدم وتأخر مما كان بين نزار وقحطان ^(١) .

أرأيت كيف اشتعلت نيران العصبية في أرحاء الدولة الإسلامية بسبب قصيدة قالها شاعر كوفي ؟ وكيف أثرت هذه العصبية في الحياة السياسية العامة حتى كانت من العوامل التي أودت بدولة ، ومهدت السبيل لدولة أخرى ، وما تبع ذلك من تغير في مجرى التاريخ الإسلامي ؟

وإذا كانت العصبية قد أثرت في الحياة السياسية العامة للدولة هذا التأثير ، فإن هذه العصبية لم تنفصل عن الحياة السياسية الخاصة للكوفة ، وإنما كانت عنصراً أساسياً من العناصر المؤثرة في هذه السياسة . وعلى طول « خط النار » الذي كان مشتعلًا في الكوفة طوال العصر الأموي لم تهدأ نيران العصبية ، ولم يخمّد اشتعالها ، ولم يستطع الشعراء السياسيون في الكوفة أو - بتعبير أدق - كثير منهم أن ينفصلوا عن تلك الحياة القبلية التي كانت تحياها مدينتهم وما كان يتأجج في أعماقها من عصبية ، بل كانت طائفة منهم تنظر إلى الصراع السياسي الدائر فيها لا من وجهة النظر السياسية ، وإنما من وجهة النظر القبلية ، فتتمثله صراعاً قبلياً بين القبائل .

ولعلنا لم ننس عبد الله بن خليفة الطائي شاعر ثورة حُجْر بن عدى ، وقصيدته الرائية التي بعث بها إلى سيد قبيلته عدى بن حاتم من منفاه بجبلى طيئ ، يذكره وعده بالعمل على إعادته إلى وطنه الكوفة ^(٢) . ومن الممكن أن نلاحظ أن الشاعر استطاع أن يمزج في هذه القصيدة بين السياسة والاجتماع ، أو - بتعبير آخر - بين الحديث عن الثورة والحديث عن

(١) انظر الخبر بالتفصيل في المسعودي : مروج الذهب ٢/١٥٣ - ١٥٥ .

(٢) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٦٤ .

العصية القبلية ، وقد رأينا أنه بدأ قصيدته بعد مقدمتها القصيرة بالحديث عن حجر وأصحابه ، وتصوير حزنه عليهم ، ووفائه لهم ، ولكنه لم يكد يفرغ من هذا الحديث السياسى ، حتى اندفع فى حديث قبلى يوجهه إلى قبيلته التى تخلت عنه ، وتركته وحيداً دون أن تتصبر له . وهو يتحدث إليهم كما يتحدث ابن القبيلة إلى قبيلته ، فيذكرهم بأنه أخوهم ، وأنه خير من يعتمدون عليه « لدى كل غارة » وخير من يدافع عنهم « إذا الحرب قلّصت » ، وأوضح فيها المستميت وشمّراً « ويعبرهم بأنهم لم يقاتلوا عنه ، وإنما أسلموه لعدوه كأنهم لم يكونوا قومه وعشيرته ، وبأنهم لم ينصروه - كما يقضى قانون القبيلة القديم - ظالماً أو مظلوماً :

فهاأنذا دارى بأجبال طيء طريداً ، ولو شاء الإله لغيرا
نفانى عدوى ظالماً عن مهاجرى رضيت بما شاء الإله وقدر
وأسلمنى قومى لغير جناية كأن لم يكونوا لى قبيلاً ومعثرا (١)

إن الشاعر يستغل القيثارة القديمة ليعث منها هذه الأنغام القبلية ، وهو يضرب لقبيلته على الوتر الحساس الذى ضرب عليه من قبل الشاعر القديم ، قريظ بن أنيف ، فى أبياته المشهورة التى رواها أبو تمام فى مستهل « حماسه » (٢) . ولكن شاعرنا لا يمس ذلك الوتر إلا مساً رفيقاً ، ولا يهزه ذلك الهز العنيف الذى فعله الشاعر القديم ، وإن يكن قد ارتفع به فى بعض الأحيان إلى أعلى درجات « السلم الموسيقى » ، حين ذكر فى مرارة شديدة أن قومه أسلموه لغير جناية كأنهم لم يكونوا قبيلته وعشيرته .

ويستمر الشاعر فى هذه الأنغام القبلية ، وتتسع له الطاقة الفنية ليحشد أسماء طائفة من العشائر والبطون ، يذكرها بما أبلاه فى سبيلها ، كأنما يعزف لكل منها لحناً خاصاً بها :

فبَلَّغْ خَلِيلِي إِنْ رَحَلْتَ مُشْرِقاً جَدِيلَةً ، وَالْحَيْنَ مَعْنًا وَبُحْتِراً
وَنَبْهَكَانَ ، وَالْأَفْنَاءَ مِنْ جِذْمِ طِيءٍ أَلَمْ أَكْ فَيْكُمْ ذَا الْغَنَاءِ الْعَشْتَرَا (٣)

(١) الطبرى ١٥١/١/٢ .

(٢) انظر التبريزى : شرح ديوان الحماسة ١/٩-١٨ .

(٣) الطبرى ١٥٢/١/٢ .

وليس من شك في أن هذا السرد لأسماء العشائر والبطون الذي يبدو لنا في حياتنا الحضرية شيئاً مملأً ثقيلًا كانت له أهميته الكبرى عند الشاعر ، لأن هذه العشائر والبطون هي كل شيء في حياته ، وهي الحبال المتينة التي يريد أن يتعلق بها لتجذبه من ظلام النقي والضياح إلى نور الحرية والحياة .

ثم لا يكاد يصل إلى نهاية لحنه ، حتى يعود إليه حنينه إلى وطنه ، وشوقه إلى قومه ، وإحساسه بقبيلته ، فيعلن في نغمة رقيقة مؤثرة أنه لا يستغنى عنهم ولو أضاعوه ، وأنه لا خير في العيش بعدهم ، كأنما يريد أن يثير في نفوسهم الأسف له ، والإحساس به :

فلا يَبْعِدُنْ قومي وإن كنت غائبا وكنت المَضَاعُ فيهمُ والمكفَّرَا
ولا خير في الدنيا ولا العيش بعدهم وإن كنت عنهم نائِي الدار مُحْصِرا (١)

أرأيت كيف كانت العصبية عنصراً أساسياً من عناصر الشعر السياسي في الكوفة ؟ وكيف لم يستطع الشاعر السياسي أن يفصل عن تلك الحياة القبلية التي كان يحياها ؟ إن عبد الله بن خليفة الطائي حين فكر في أن يبعث بهذه القصيدة إلى سيد قبيلته إنما كان يفكر تفكيراً قبلياً خالصاً ، على نحو ما كان يفكر أبناء القبائل في العصر الجاهلي . إنه يلجأ إلى سيد قبيلته ليعصب جنائته برأسه ، كما كان العرب يقولون في عصرهم الجاهلي (٢) . لقد كان من الممكن أن يبعث هذا الشاعر بقصيدة اعتذار إلى والي الأموي على الكوفة أو إلى الخليفة الأموي نفسه ، لو أن تفكيره قد تغير وأصبح تفكير الرجل الذي يشعر بأنه أصبح فرداً من دولة منظمة ، لها رئيس يلجأ كل أفرادها إليه ، ولكنه نسي هذا كله أو تناساه ، ولم يذكر إلا أنه فرد من قبيلة ، وأن لهذه القبيلة سيداً يلجأ إليه أبناؤها في الملهمات .

ولم يكن عبد الله بن خليفة الشاعر السياسي الوحيد الذي استغل العصبية القبلية في شعره السياسي ، وإنما كان أمثاله كثيرين . فلا نكاد نصل إلى

(١) الطبري ١٥٤/١/٢ .

(٢) يقول ابن قتيبة (عيون الأخبار ٢٢٦/١) : « والعرب تقول : سيد معمم يريدون أن كل جنائية يجنيها أحد من عشيرته معصوبة برأسه » .

ثورة الحسين بل إلى المقدمات الأولى لها عندما كان مُسلم بن عقيل يدبّر الأمر للحسين بالكوفة ، حتى تلقانا قصة من قصص هذه العصبية القبلية تظهر أصداءها في الشعر (١) . فعندما تخرج موقف ابن عقيل بالكوفة — بعد تحاذل أهلها — التجأ إلى أحد أشرافها ، هانيء بن عروة المرادي ، الذي أعلن لابن زياد أنه لن يتخلى عنه ولن يسلمه له اعتماداً على انتصار قبيلته مذحج له (٢) . وغضب ابن زياد لتهديد هانيء له بقبيلته ، فضربه على وجهه حتى هشمه ، وبلغ مذحج أن سيدها قد قتل ، فأقبل أحد أبطالها ومعه جمع عظيم من أبنائها ، وأحاطوا بالقصر . وخاف ابن زياد مغبة الأمر ، فبعث إليهم شريحاً القاضي وهو يمني مثلهم (٣) ، ليهدئ جموعهم النائرة . وكان ابن زياد لما طلب هانئاً احتال عليه بسيدتين من سادة الكوفة : محمد بن الأشعث الكندي ، وأسماء بن خارجة الفزاري ، فلما أدرك هذان السيدان ما بيته ابن زياد لهانيء حاولا إنقاذه ، فقال له ابن خارجة : « أرسل غدر سائر اليوم ؟ أمرتنا أن نجيئك بالرجل ، حتى إذا جئناك به ، وأدخلناه عليك ، هشمّت وجهه ، وسيّلت دمه على لحيته ، وزعجت أنك تقتله » ، وقال ابن الأشعث : « إنك قد علمت منزلة هانيء ابن عروة في مصر ، وبيته في العشيرة ، وقد علم قومه أنني وصاحبي سقناه إليك ، فأنشدك الله لَمَّا وَهَبْتَهُ لِي ، فإني أكره عداوة قومه . هم أعز أهل مصر ، وعدد أهل اليمن » . ولكن مساعهما خاب ، وكانت النهاية الحزينة ، فقد ألقى القبض على مسلم وقتل ، وألقيت جثته من أعلى القصر ، كما قتل هانيء في سوق الكناسة ، وصلب بها . وهنا يأتي شاعر مجهول يختلف الرواة حوله (٤) ، فيرثيهما ، ويحاول أن يثير في نفوس ليمنية روح العصبية القبلية :

-
- (١) انظر حديث هذه العصبية في تاريخ الطبري ٢/١/٢٢٧-٢٦٨ .
(٢) مراد من مذحج (انظر المبرد : نسب عدنان وقحطان / ١٨ ، ١٩) .
(٣) شريح القاضي من بني الرائش من بطون كندة (انظر المبرد : المصدر السابق / ٢١)
(٤) تنسب هذه الأبيات مرة إلى شاعر مجهول (الطبري ٢/١/٢٣١ والمسعودي : مروج الذهب ٢ / ٧٠ ، والأغانى ١٣ / ٣٥ ساسي) ومرة إلى عبد الله بن الزبير الأسدي (الطبري =

إن كنت لاتدرين ما الموت فانظري
إلى بطلٍ قد هشم السيف وجهه
أصابها أمر الأمير ، فأصبحا
ترى جسداً قد غير الموت لونه
فتى هو أحنى من فتاة حيسة
أركب أسماء الهماليج آمناً
تطيف حواله مراد ، وكلهم
فإن أنتم لم تثاروا بأخيكُم
إلى هاني في السوق وابن عقيل
وآخر يهوى من طمار قتييل
أحاديث من يسرى بكل سبيل
ونضح دمٍ قد سال كل مسيل
وأقطع من ذى شقرتين صقيل
وقد طلبته مذحجٌ بذحسول
على رقة من سائل ومسول
فكونوا بغايا أرضيت بقليل^(١)

واللحن هنا ثائر عنيف ، والتعبير فيه قوى صريح ، بل تصل فيه
المصراحة إلى درجة الحرأة ، وشجع الشاعر على هذه الحرأة أنه كان في
مأمن من بطش الأمويين ، لأنه استطاع أن يخفى اسمه ، حتى أصبح
شخصاً مختلفاً فيه عند بعض الرواة ، ومجهولاً تماماً عند بعضهم . وهو في
هذا اللحن لا يتحدث عن الحسين ولا عن السياسة ، وإنما كل حرصه أن
يشير روح العصبية القبلية في نفوس اليمنية ، ليثاروا لقتيلهم ، وهو - من أجل
هذا - أغفل عامداً متعمداً من غير شك ذكر محمد بن الأشعث اليمني ،
ولم يذكر إلا أسماء بن خارجة الفزاري على أنه هو المسئول عن دم هاني ،
مع أن كليهما كان رسول ابن زياد إليه ، ولكن الشاعر حرص على أن
يغفل ذكر ابن الأشعث حتى لا يثير فتنة أو انقساماً بين اليمنية ، وهو في
أشد الحاجة إلى أن يوحدوا صفوفهم حتى يدرکوا ثأرهم . واعتمد الشاعر
في قصيدته على هذه الصورة المفزعة التي رسمها للقتيلين اللذين هشم السيف

= ٢٦٩/١/٢ ، والأصفهاني : مقاتل الطالبين/١٠٨) ومرة إلى الفرزدق (الطبري ٢٦٩/١/٢)
ومرة إلى سليم بن سلام الحنفي (لسان العرب ١٧٤/٦ - مادة « طمر ») ومرة إلى عبد الرحمن
ابن الزبير الأسدي (الدينوري : الأخبار الطوال / ٢٥٥) .

(١) انظرها في الطبري ٢٦٩/١/٢ ، ٢٧٠ ، وانظر قطعة منها في المصدر نفسه / ٢٣٢ ،
وقطعاً أخرى في الأصفهاني : مقاتل الطالبين/١٠٨ ، والمسعودي : مروج الذهب / ٧٠ ، ٧١ ،
والدينوري : الأخبار الطوال / ٢٥٥ ، مع اختلاف بين الروايات في الألفاظ وترتيب
الآيات . ورواية الطبري التي أخذنا بها هي أدق هذه الروايات وأوفاه .

وجه أحدهما ، وألقى بالآخر من أعلى القصر ، واللذين أصبحا أحاديث للناس في كل مكان . وهو حريص في هذه الصورة على أن يعرض على الناس منظرين رهيبين يثيران في نفوسهم كل عواطف الحزن والسخط والانتقام : منظر هذين الجسدين وقد غير الموت من لونهما ، وهذا الدم الذي ينضح منهما ويسيل كل مسيل ، ثم منظر أسماء بن خارجة وهو يختال في طرقات الكوفة على دوابه التي تتبختر به آمناً مطمئناً . ويتساءل إلى متى سيظل هذا الرجل في أمنه وخيلائه ومن حوله قبيلة القتيل تطالبه بالتأثر ؟ ثم يتجه إلى اليمنية ليصب عليهم سحرته المرة المثيرة ، فلا يجد أشد من طعنها في كرامتها فيقول لهم : إن لم تأثروا بقتيلكم فكونوا بغايا يبعن شرفهن بثمان بنحس دراهم معدودات .

فإذا ما مضينا بعد ذلك إلى ثورة المختار لاحظنا أن شاعرها عبد الله ابن همام السلولى قد استغل القيثار القديمة نفسها في شعره السياسى . ولعلنا لم ننس قصيدته العينية التي عرضنا لها في الفصل السابق (١) ، والتي جعلنا منها مثالا لشعره السياسى في هذه الثورة ، فهو في هذه القصيدة يستغل عنصر العصبيات القبلية استغلال الرجل السياسى البارغ الذى يدرك الظروف المحيطة به ، ويقدرها حق قدرها ، فهو يعلم أن رؤساء القبائل العربية الذين اجتمعوا ليستمعوا إلى قصيدته التي نظمها ليرضى بها المختار ، هم الذين سيقررون مصيره ، فلا يجد أمامه خيراً من أن يعزف لهم على تلك القيثار القديمة ألحاناً قبلية ، يمدحهم بها ، ويمدح قبائلهم معهم . فمضى - وهو يرسم صورة للقتال الذى دار بين المختار وبين ابن مطيع وإلى الكوفة - يتحدث عن الدور الذى قامت به كل قبيلة فيه ، ويذكر أسماء قوادها في إعجاب بهم ، وإكبار لهم . ومن الطبيعى أن يبدأ حديثه باليمنية ، وهم الكتلة العربية الضخمة في الكوفة ، فيتحدث عن همدان ومذحج ، ثم يمضى إلى ربيعة ، وهي الكتلة العربية الثانية في الكوفة ، فيذكر أسداً وشيبان ، ثم يمضى بعد ذلك إلى مضر ، فيذكر قيساً وهوازن :

(١) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٩٣ .

وفي ليلة المختار ما يذهل الفتى ويُنْهيه عن رُودِ الشباب شَمُوعِ
دعا يا لثاراتِ الحسين ! فأقبلتُ كئائب من همدان بعد هزيع
ومن مذحج جاء الرئيس ابن مالك يقود جموعاً عبَّيتْ بجموع
ومن أسدٍ وافي يزيد لنصره بكل فتى حامى الذمار منيع
وجاء نعيم خير شيبانَ كلِّها بأمرٍ لدى الهيجا أحدٌ جميعٍ
وما ابن شُمَيْطٍ اذ يحرض قومه هناك بمخدول ولا بمضيع
ولا قيس نهدي لا ولا ابن هوازن وكلُّ أخو إخبانةٍ وخُشوعِ (١)

إن الشاعر هنا يقف من هذه القبائل موقف رجل « البروتوكول » في المناسبات الرسمية الذي يرتب الناس وفق طبقاتهم ومراكزهم ومنازلهم الاجتماعية . وليس من شك في أنه كان يقصد إلى هذا قصداً ، ويتعمده تعمداً ، الحاجة في نفسه يريد أن يحققها ، فقد كان يدرك - وهو على أبواب حياة سياسية جديدة - أنه لا بد له من أن يتقرب إلى أصحابها السابقين إليها من قبل ، أو إلى أولئك « المحاربين القدماء » - على حد تعبيرنا الحديث ، ولم يكن هؤلاء إلقاءة هذه القبائل العربية التي خاضت غمار القتال منذ بدايته . وهو - من أجل ذلك - حريص على أن يذكر هذه القبائل بأسمائها ، وهؤلاء القواد بأسمائهم ، حتى لا يغضب أحداً ، أو يفقد عطف أحد . وهذا هو معنى ما قلناه من قبل (٢) من أن شعرَ هذا الشاعر يعتمد اعتماداً واضحاً على استغلال العصبية القبلية . ولكن من المهم أن نلاحظ أن استغلال العصبية في شعر هذا الشاعر يختلف عن استغلالها في شعر عبد الله بن خليفة الطائي ، لأن عبد الله بن خليفة إنما يستغل عصبية القبلية الخاصة ، في حين يستغل عبد الله بن همام العصبية القبلية العامة . وهذا الاختلاف يرجع إلى اختلاف موقف كل من الشاعرين ، فابن خليفة إنما يعتمد على قبيلته طيء في استعادة حرته ، في حين يعتمد ابن همام على

(١) الطبري ٦٣٧/٢/٢ . وقد رويت الأبيات الأربعة الأولى في البلاذري : أنساب

الأشراف ٢٣٤/٥ مع اختلاف لفظي يسير في بعضها .

(٢) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٩٣ .

هذه القبائل المختلفة في سبيل استعادة امنه السياسى وتوافقه مع الظروف السياسية التى تحيط به . ولكن العصبية القبلية كانت — على كل حال — عنصراً أساسياً في شعر الشاعرين ، استغله كل منهما ، واعتمد عليه .

ولعل العصبية القبلية لم تتأجج في نفس شاعر سياسى من شعراء الكوفة مثلما تأججت في نفس أعشى همدان في أثناء ثورة ابن الأشعث ، لا نكاد نستثنى أحداً سوى الكميت . وإذا كان الكميت — كما رأينا منذ قليل — شديد العصبية للعدنانية ، فإن أعشى همدان كان شديد العصبية لليمنية . ولكننا مع ذلك نستطيع أن نلاحظ فرقاً بين الشاعرين ، فقد كان الكميت ينظر إلى هذه العصبية من وجهة نظر عامة ، دون أن يربط نفسه بعجلة أحد من رؤساء القبائل العدنانية أو أشرافها ، في حين كان أعشى همدان ينظر إليها من وجهة نظر خاصة ، إذ ربط نفسه بعجلة ابن الأشعث سيد كندة . فأفق العصبية القبلية عند الكميت واسع فسيح ، ينظر فيه إلى «العدنانية» من حيث هي كتلة تضم كل القبائل العدنانية ، ليضعها أمام «القحطانية» من حيث هي كتلة تضم كل القبائل القحطانية ، أما أفق العصبية عند الأعشى فضيق محدود ، ينظر فيه إلى اليمنية من حيث ارتباط سيده بها . ومن هنا ارتبطت العصبية في نفسه بتلك التزعة الارستقراطية التى تحدثنا عنها من قبل (١) .

وقد أشرنا في الفصل السابق إلى أن تأييد الأعشى لابن الأشعث كان من بعض دوافعه العصبية القبلية ، ونستطيع الآن أن نفسر ذلك ، فقد كان الشاعر والأمير كلاهما من اليمن ، فالأعشى همدانى ، وابن الأشعث كندى . وإلى جانب هذه الصلة من القرابة الأبوية ، كانت تجمع بينهما قرابة أخرى من ناحية الأم ، فقد كان الأعشى من أخوال ابن الأشعث ، لأن أم ابن الأشعث همدانية (٢) . ومن هنا ارتسم الصراع

(١) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٤٠٧ .

(٢) انظر الأغاني ٤٦/٦ (دار الكتب) .

الدائر بين ابن الأشعث والحجاج في ذهن الأعشى صراعاً بين كندة وهمدان من ناحية ، وبين ثقيف من ناحية أخرى ، أو - بسبب نزعة الأرستقراطية - صراع بين الملوك من اليمن والعبيد من ثقيف (١) .

واندفع الأعشى يعبر عن هذه المعاني والأفكار في شعره ، وهو يعزف على القيثارة اليمنية ألحاناً تدوى فيها أحياناً عصبيته القبلية ، وأحياناً أخرى نزعة الأرستقراطية ، حتى استحق عن جدارة ما يصفه به الرواة من أنه « شاعر أهل اليمن بالكوفة وفارسهم (٢) » أو « شاعر اليمن ولسانها (٣) » :

يَأبَى إِلَهَ وَعِزَّةِ ابْنِ مُحَمَّدٍ	وَجُدُودِ مَلِكٍ قَبْلَ آلِ ثُمُودٍ
أَنْ تَأْنِسُوا بِمَذْمُومِينَ ، عَرَوْقُهُمْ	فِي النَّاسِ إِنْ نُسِبُوا عَرَوْقَ عَيْدٍ
كَمْ مِنْ أَبٍ لَكَ كَانَ يَعْقِدُ تَاجَهُ	بِحَبِينِ أَبْلَجٍ مِقْوَلٍ صِنْدِيدٍ
وَإِذَا سَأَلْتَ : الْمَجْدُ أَيْنَ مَحَلُّهُ ؟	فَالْمَجْدُ بَيْنَ مُحَمَّدٍ وَسَعِيدٍ
بَيْنَ الْأَشْجِ وَبَيْنَ قَيْسٍ بِأَذْخٍ	بَخْ بَخْ لَوَالِدِهِ وَلِلْمَوْلُودِ
مَا قَصُرَتْ بِكَ أَنْ تَنْتَالَ مَدَى الْعَلَا	أَخْلَاقِ مَكْرُمَةٍ وَإِرْثِ جَدُودِ
قَرَمٌ إِذَا سَامَى الْقُرُومُ تَرَى لَهُ	أَعْرَاقَ مَجْدٍ طَارِفٍ وَتَلِيدِ
وَإِذَا دَعَا لِعَظِيمَةٍ حُشِدَتْ لَهُ	هَمْدَانُ تَحْتَ لَوَائِهِ الْمَعْقُودِ

(١) يذكر بعض النسابين أن ثقيفاً كان عبداً لإياد، ويروى عن شق الكاهن أنه قال : « قسى عبد إياد ، أبقى ليلة الواد ، في وج ذات الأنداد ، قوال سعاداً ليفاد ، ثم لوى بغير معاد » . وقسى هو ثقيف ، وسعد هو سعد بن قيس بن عيلان ، ووج : واد بالطائف ، وليفاد أى ليطلق ، وأصله ليفادى من المفاداة ، حذف منه الحرف الأخير لالتزام السجع . ويروى عن علي بن أبي طالب أنه مر بثقيف فتغامزوا به ، فرجع إليهم فقال لهم : « يا عبيد أبي رغال ، إنما كان أبوكم عبداً له ، فهرب منه ، فشقه بعد ذلك ، ثم انتمى إلى قيس » . وثقفه : أدركه وظفر به . ويقال إن ثقيفاً العبد كان من قوم بخوا من ثمود ، وفي خطبة للحجاج بالكوفة يقول : بلغنى أنكم تقولون إن ثقيفاً من بقية ثمود (انظر تفصيل هذا كله في الأغاني ٤/ ٣٠٢ - ٣٠٨ دار الكتب) .

(٢) الأغاني ٤٢/٦ (دار الكتب) .

(٣) المصدر السابق / ٤٩ .

يمشون في حلق الحديد كأنهم أسد الإباء سمعن زأر أسود
 وإذا دعوت بآل كندة أجفلوا بكهول صدق : سيد ومسود
 وشباب مأسدة كأن سيوفهم في كل ملحة بروق رعود
 ما إن ترى قيساً يقارب قيسكم في المكرمات ولا ترى كسعيد (١)

إن الشاعر هنا يستغل عصبية القبلية ونزعتة الأرستقراطية استغلالاً فنياً رائعاً ، ويمزج بينهما مزجاً طريفاً ، ليخرج من بينهما لحن « اليمن السعيدة » . وهو يستغل في هذا اللحن ما يشاع حول أصل ثقيف ونسبها ، فابن الأشعث ملك سليل أسرة ملكية عريقة ، يرجع تاريخها إلى ما قبل ثمود التي يقال إن ثقيفاً العبد كان من قوم نجوا منها ، والحجاج — إن تبينت حقيقة نسبه — ليس إلا عبداً من سلالة هذا العبد الآبق من إياد ، ولم يخرج ابن الأشعث إلا ليخلص المجتمع الإسلامي من حكم الرعاع الذي يمثله هذا العبد من عبيد ثقيف . ثم يندفع الشاعر بعد ذلك في مدح تقليدي ليس غريباً على قصيدة المديح العربية ، فابن الأشعث ماجد كريم شجاع ، ولكن الشيء الذي يلفت النظر هو أن الشاعر لم يتخلص في هذا المدح التقليدي من الفكرتين المسيطرتين على نفسه : فكرة العصبية ، وفكرة الأرستقراطية ، فمضى يلون هذا المدح بألوان يشتق أصباغهما من هاتين الفكرتين ، فابن الأشعث ورث هذه الفضائل عن آبائه الملوك أرباب التيجان المعقودة على الجباه الحرة الكريمة ، أولئك الملوك البيض اللسن الشجعان ، وإذا بحثت عن المجد وجدته قد استقر في هذه الأسرة التي تتوارث المكارم والأعجاد . وابن الأشعث — بعد ذلك — سيد مطاع ، تدين له اليمن بالطاعة والسيادة ، وتجب دعوته إذا دعاها لعظيمة من العظام ، ويتسابق إليه كماتها المدرعون من شيب كرام ، وشباب شجعان .

أرأيت كيف تظهر العصبية القبلية في شعر الأعشى ؟ إنها عصبية من لون معين . إن أفقها لا يتسع ذلك الاتساع الذي رأيناه عند الكميت ،

(١) الأغاني ٦/٦٤ (دار الكتب) .

ولأنما يحصر صاحبها نفسه في دائرة ضيقة ، ينظر منها إلى اليمنية من حيث ارتباط سيده بها ، وهي لهذا تصطبغ بلون أرسطقراطي . ولعل شيئاً من ذلك هو الذي جعل خودا نخش يرى أن هذه القصيدة تصور « مشاعر الأرسقراطية العربية نحو الحجاج (١) » وهو رأى يجد تأييداً فيما لاحظناه من قبل (٢) من أن ثورة ابن الأشعث كانت ثورة الأرسقراطية العربية ضد الحجاج الشعبي .

ويختلف الأعشى - من ناحية أخرى - عن الكميت ، فإذا كان الكميت حين يفتخر بالعدنانية يهجو اليمنية ، فإن الأعشى إذا مدح اليمنية أوافتخر بها فإنه لا يسيء إلى العدنانية ، بل قد يبدو ثانياً شعره أنه يحاول أن يرضاهما . ولعلنا نذكر تلك الأرجوزة التي عرضنا لها في الفصل السابق ، ورأينا فيها مثلاً لتطور الرجز الكوفي ، ففيها نلاحظ أن الأعشى بمدح اليمنية ويفتخر بها ، ويلح على هذا المدح وهذا الفخر ، ولكنه لا ينسى العدنانية :

سار بجمع كالدَّبَى من قَحْطَانٍ ومن معدٍّ قد أتى ، ابنِ عَدْنَانَ
بحفَلٍ جم شديدٍ الإرنانُ فقل لحجاجٍ وليّ الشيطان
يَثْبُتُ بجمعٍ مدحٍ وهَمْدان فإنهم ساقوه كأسَ الذيفانِ
ومُلْحَقوه بقُرَى ابنِ مروان

فهو هنا يفتخر باليمنية أولاً ، ويصف جموعها المجتثدة ، ثم يعرج على العدنانية فيشيد بها ويمدحها ، ولكنه يعود ثانية إلى اليمنية ليتحدث عنها ، وليتوعد بجموعها الحجاج ، كأنما يريد أن يثبت الفضل لهم . ومن الممكن أن نقول - توضيحاً للموقف على حقيقته - إن العصبية هنا ليست عصبية قبلية بمعناها الدقيق ، وإنما هي أصداء للحياة القبلية التي كانت

(١) انظر مقدمته لكريم : الحضارة الإسلامية / ٤٠ ، ٤١ .

(٢) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٨٩ .

مسيطرة على الكوفة في هذه الفترة من تاريخها . وليس معنى هذا أن الإحساس بالقبيلة كان ضعيفاً في نفس الأعشى ، أو أنه كان فيها أضعف منه في نفس الكميت ، وإنما يرجع السبب في هذا الاختلاف بين صورة العصبية في شعر الشاعرين إلى اختلاف ظروفهما السياسية ، فقد كانت مصلحة الكميت أن تثور العصبية بين اليمنية والعذنانية . « لعل فتنة تحدث فيخرج من بين أصابعها بعض ما يجب » — على حد قول عبد الله ابن معاوية له (١) في حين كانت مصلحة الأعشى أن تلتف حول الثورة جموع اليمنية والعذنانية ، وذلك لأن الثورة كانت مشتعلة فعلاً ، فمن الخير لها ألا يتفرق الناس من حولها ، أما في الوقت الذي نظم فيه الكميت قصيدته فقد كانت النار خامدة ، ومن الخير للشيعه أن تثور هذه النار ، وأن يضطرب حبل الناس في أيدي الأمويين ، وأن يُجَرَّ بأرجلهم إلى هذا الميدان القبلي ، لينقسم الشعب العربي من حولهم فئتين متخاصمتين .

على هذا النحو كانت الحياة القبلية بالكوفة طوال العصر الأموي ، لم تهدأ نيران عصبياتها ، ولم تنفصل عن حياة أهلها الاجتماعية ، ولا عن حياتهم السياسية . ولم يقف الشعر بمعزل عن هذه الحياة ، وإنما اتصل بها اتصالاً وثيقاً ، ووجد فيها مادة طيبة صالحة للاستغلال . وهكذا كانت الحياة القبلية مقوماً أساسياً من مقومات الحياة في الكوفة في هذا العصر ، كما كانت أصداء هذه الحياة القبلية مقوماً أساسياً من مقومات الشعر الكوفي فيه .

(١) انظر المسعودي : مروج الذهب ٢ / ١٥٤ .

الشعر والحياة الاقتصادية :

في ضوء دراستنا للطبقات الاجتماعية بالكوفة (١) نستطيع أن نلاحظ - من وجهة النظر الاقتصادية - وجود طبقتين اقتصاديتين متفاوتتين ، تقف إحداهما على رأس السلم الاقتصادي ، وتقف الأخرى في أدناه . أما الأولى فتتألف من تلك الأرستقراطية العربية من أصحاب الثروات الضخمة ، والإقطاعات الكبيرة ، والضيايع الواسعة ، الذين تركزت في أيديهم ثروة الكوفة ، حتى أصبحوا أشبه شيء بأصحاب الملايين في العصر الحديث ، ومن أولئك الدهاقين الذين كانوا يمثلون الأرستقراطية الفارسية ، والذين استطاعوا بإسلامهم في الوقت المناسب أن ينقذوا بقايا نفوذهم القديم ، وأما الأخرى فتتألف من تلك الكتلة الشعبية الضخمة من العرب الذين لم تتح لهم فرص الثراء ، ومن أولئك الموالى الذين كانوا في ظروف اجتماعية واقتصادية سيئة ، ومن أولئك الأجانب الذين لم يعتنقوا الإسلام ، وإنما قبلوا دفع الجزية في نظير احتفاظهم بدياناتهم القديمة .

ومن الواضح أن الفرق الاقتصادي بين هاتين الطبقتين كان بعيداً ، فطبقة تركز في أيديها الثروة والنفوذ ، وتحيط نفسها بالضيايع والأتباع ، ويسيل من بين أصابعها الذهب ، وطبقة تعيش على هامش الحياة ، بعيدة عن مراكز الثروة والنفوذ ، ترى الذهب يسيل من بين تلك الأصابع المترفة الناعمة ، فيسيل له لعابها من أفواه جائعة محرومة .

وليس من شك في أن هذا الفرق الاقتصادي كان يثير في نفوس هؤلاء المحرومين شيئاً قليلاً أو كثيراً من المرارة . وهي مرارة كانت تدفعهم أحياناً إلى الثورة والتمرد ، وأحياناً أخرى إلى الاستكانة والاستجداء ، وكلا الاتجاهين - في دوافعه الأساسية - أثر من آثار هذه الحياة الاقتصادية

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » من ١٥٨ - ١٧٨ .

لعل أقوى من يمثل الاتجاه الثاني من بين شعراء الكوفة الحكم ابن عبيد الأسدي (١) الذي اتخذ من إظهار الفقر والتصعك وسيلة إلى الحصول على المال ، وهي وسيلة كانت تضحك منه الناس ، ولكنه لم يكن يبالي بذلك ما دامت النتيجة مضمونة ، بل لقد كان يتعمده حتى يستخرج من أيدي ممدوحيه من المال بمقدار ما يستخرجه من أفواههم من الضحك . ويحتفظ لنا الجاحظ (٢) بقصيدة من شعره يمدح بها بعض أجواد الكوفة ، وهي تمثل هذا الاتجاه تمثيلاً قوياً ، يقول فيها :

يا أبا طلحة الحواد أغثنى	بسجالٍ من سيبك المقسوم
أحى نفسى - فدتك نفسى - فإنى	مفلس - قد علمت ذاك - عديم
أو تطوع لنا بسكف دقيق	أجره - إن فعلت ذاك - عظيم
قد علمت - فلا تعامس عني -	ما قضى الله في طعام اليتيم (٣)
ليس لي غير جرة وأصيص	وكتاب منتم كالوشوم
وكساء أيعه برغيف	قد رقعتنا خروقه بأديم
ولا كافٍ أعارثيه نشيط	هو لحاف لكل ضيف كريم (٤)

على هذا النحو يبدأ ابن عبدل قصيدته ، يستجدي بها عطاء أبي طلحة ، وهو يحاول منذ البداية - من أجل إضحاك ممدوحه - أن يرسم صورة مضحكة لثروته ، بل لإفلاسه ، وهو لا يطلب منه إلا أن يحيي نفسه بعطائه ولو كان جراباً من دقيق .

ثم يستمر ابن عبدل فيضيف إلى هذه الصورة المضحكة صوراً أخرى مضحكة ، فيصف بيته الذي فرت منه فرائه لأنها لم تجد شيئاً تأكله ، ويجرى بينه وبينها حواراً مضحكاً ينصحها فيه بأن تفارق بيته حتى لا تموت

(١) انظر ترجمته في الأغاني ٢/٤٠٤ - ٤٢٦ (دار الكتب) .

(٢) الحيوان ٥/٢٩٧ - ٢٩٩ .

(٣) يقول الجاحظ : « أراد لا تعامسوا ، فاكثى بالضم من الواو » (المصدر السابق ٢٩٧)

والتعاس : التناقل والتعاسى .

(٤) نشيط : اسم رجل .

جوعاً لأنه صائم صيام النصارى ، ولكن هذه الفئران تضحك منه وتقول له :
إنك صائم دائماً . ويرسم صورة مضحكة لرحيل هذه الفئران من بيته ،
وكيف حملت زادها على طائفة من الحشرات بعد أن وضعت على
ظهور بعضها الأكف ، وخطمت آناها بالأزمة . ولكن هذه الفئران وهذه
الحشرات قررت ألا تفارق بيته حتى تهدمه ، فنصبت منجنيقها حوله ،
وراحت تهدمه ، وإذا الغبار ينجلي عن أنواع أخرى من الحشرات تعمل
في هدمه أيضاً . ثم يستمر فيجرب حواراً آخر مضحكاً بينه وبين هذه
الحشرات التي أدرك أنها كانت مخبئة في الموضع الذي كان يجف فيه
التمر ، تعلن له فيه أنها ما كانت لتغادر هذا المكان لولا هاتان السورتان
اللتان كانتا تقيمان به . ثم لا يكتفى بكل هذه الحشرات ، وإنما يضيف
إليها شيئاً آخر ، هو هذا العنكبوت (١) الذي عشن في قعر دنة الفارغ
الذي يتمنى لو أنه كان ملآن حتى يبصره سابحاً فيه يعاني سكرات الغرق
دون أن يجد شيئاً يتعلق به سوى الزبد المركوم فوق رأسه ، والذباب
الذي يطيف به . ويخرج العنكبوت إليه كفه مستغيثاً به ، ولكن الذباب
يجيبه بأنه لا يطيق الدنو من هذا النيذ الفاسد الذي تفوح رائحته حتى ليشمه
المزكوم .

أرأيت إلى هذه الصور المضحكة كيف تتوالى صورة في إثر صورة ؟
إن ابن عبدل شاعر شعبي ساخر يعرف كيف يستخرج الضحك من أفواه
ممدوحيه بأمثال هذه الصور المضحكة التي برسمها في شعره . إنه يشبه
أولئك الصحفيين الشعبيين الذين نلتقي بهم في صحفنا الهزلية ، يقدمون
لنا ألواناً من الفنون الشعبية المضحكة . وليس من شك في أن هذا الشعر
— الذي يعد من حيث موضوعه وأسلوبه شعراً شعبياً — لون جديد في الشعر
العربي . وليس من شك أيضاً في أن ابن عبدل استطاع أن يوفر لقصيدته
عناصر الفكاهة والإضحاك عن طريق هذا الحشد من الحشرات التي ملأ بها
أبياته ، وما خلعه عليها من صفات بشرية ، حين جعلها كائنات ناطقة

(١) العنكبوت مؤنث وقد يذكر (انظر القاموس المحيط) وقد رأينا — إرضاء لابن عبدل —

أن نتابعه في تذكيره !

مفكرة مدبرة لأمرها ، تناقشه وتحاوره ، وتشد رحالها عن بيته ، وتضرب حوله حصاراً بجيوشها الحرارة ، ثم عن طريق هذه الصورة المضحكة التي رسمها لنفسه وهو يعيش بين هذه الحشرات التي ترفض أن تعيش معه !

ولم تكن هذه الوسيلة من إظهار الفقر والتصعك الوسيلة الوحيدة التي كان ابن عبدل يلجأ إليها من أجل الحصول على المال ، وإنما كانت له وسيلة أخرى وهي الهجاء . وأغلب الظن أنه كان يلجأ إلى هذه الوسيلة إذا ما أخفقت وسيلته الأولى . وكلتا الوسيلتين كان ابن عبدل مهياً لهما ، وكأنما هيأته الطبيعة ليكون صالحاً لإضحاك الناس حيناً ، وقادراً على هجائهم حيناً آخر . فقد كان ابن عبدل أعرج أحذب لا تفارقه العصا^(١) ، وكان هذا يجعل لفكاهته التي كان يديرها حول نفسه لوناً خاصاً ، وطعماً معيناً ، لأنه هو نفسه صورة مضحكة ، فهذا التشويه كما يحمل الناس على الرثاء لصاحبه إذا استطاع أن يحترم نفسه بينهم ، يحملهم أيضاً على السخرية منه إذا فقد هذا الاحترام . ومن ناحية أخرى كان ابن عبدل هجاء خبيث اللسان^(٢) ، ينشاه الناس ويهابونه ، ويتقن لسانه الكبير والصغير^(٣) ، حتى إنه كان إذا أراد حاجة من أحد كتبها على عصاه ، وبعث بها مع رسوله ، فلا يجس له رسول ، ولا يؤخر عنه لقراءة الكتاب ، ثم تأتيه الحاجة على أكثر مما قدر ، وأوفر مما أمل^(٤) .

ومن الطبيعي أن يتجه ابن عبدل بهجائه إلى الأرستقراطية الكوفية ، وأن يصب سباطه اللاذعة على «الولاة والوجوه»^(٥) الذين كان يسألهم فلا يعطونه ، وذلك لأنه كان يرى فيهم صيداً سميناً يسيل له لغابه ، فإذا لم يردوا بعطائهم هذا اللعاب إلى داخل فمه فلا مفر من أن يسيل معه هجاء مقذع ، كانت تتداوله ألسنة الكوفيين في كل مكان لسهولته ، وقربه إلى

(١) الأغاني ٢/٤٠٤ ، ٤٢٢ (دار الكتب) . والبيان والتبيين ٣/٧٤ ، ٧٦ .

(٢) الأغاني ٢/٤٠٤ .

(٣) البيان والتبيين ٣/٧٤ .

(٤) البيان والتبيين ٣/٧٤ ، ٧٥ . والأغاني ٢/٤٠٤ .

(٥) البيان والتبيين ٣/٧٤ .

نفوسهم ، ولما كان يصطبغ به من ألوان شعبية . ويذكر الرواة أنه نظم قصيدة في هجاء محمد بن حسان بن سعد التميمي الذي كان على خراج الكوفة ، فما زال يزيد فيها حتى مات ، ويذكرون أنها كانت طويلة جداً ، وأنها اشتهرت حتى إن كان المكارى ليسوق بغله أو حماره وهو يزجره بأبيات منها (١) .

وإذا كان ابن عَبدل - كما يرى الدكتور شوقي ضيف (٢) - يعد مقدمة للأدباء الصعاليك الذين ظهروا في القرن الرابع للهجرة ، فإنه يعد - من قبل هذا - مقدمة لشاعر آخر من شعراء القرن الثاني الذين أدركوا الدولتين ، يشبهه أشد الشبه في كثير من جوانب شخصيته وأسلوبه في الحياة ، وهو أبو دُلّامة .

وليس من الغريب أن يتأثر أبو دُلّامة بابن عبدل ، وأن يكون تلميذه في الحياة والشعر ، فقد كان كلاهما كوفياً ، ولكن الأهم من هذا أنهما كانا أسديين ، فقد كان ابن عبدل أسدياً صليبة (٣) ، وكان أبو دُلّامة أسدياً ولاء (٤) ، فهما - من هاتين الناحيتين - مرتبطان بالبلدية والقبلية . ثم هما - فوق ذلك - متقاربان زمنياً ، فقد أدرك ابن عبدل أوائل القرن الثاني ، والرواة يذكرون أنه اتصل بعمر بن هبيرة ، وأراد ابن هبيرة أن يُغزّيه (٥) ، ومن المعروف أن ابن هبيرة تولى إمارة الكوفة في سنة ١٠٣ (٦) ، وأدرك أبو دُلّامة أواخر أيام الدولة الأموية (٧) ، واشترك مع مروان بن محمد في بعض حروبه مع الخوارج (٨) ، ومن المعروف

(١) انظر الأغاني ٤١٤/٢

(٢) التطور والتجديد / ٩٣ .

(٣) الأغاني ٤٠٤/٢ .

(٤) الأغاني ٢٣٥/١٠ (دار الكتب) . وابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٤٨٧ .

(٥) الأغاني ٤١٧/٢ .

(٦) انظر زامباور ٦٨/١ .

(٧) الأغاني ٢٣٥/١٠ .

(٨) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٤٨٨ .

أن مروان تولى الخلافة في سنة ١٢٧ (١) ، ومعنى هذا أن أبا دلامة كان في خلافة مروان شاباً قادراً على القتال . ومن هنا لا نستبعد أن يكون أبو دلامة قد ولد في حياة ابن عبدل ، أو — على أقل تقدير — أن يكون الفرق الزمني بين مولد أبي دلامة ووفاة ابن عبدل قريباً للغاية .

ومضى أبو دلامة ينحو في حياته نحو سيده ، ويسلك في شعره سبيلاً كسبيله . وإذا كانت الطبيعة قد أعدت ابن عبدل ليكون شخصاً صالحاً لإضحاك الناس ، فإنها أعدت أبا دلامة أيضاً للمهمة نفسها ، وإذا كانت عقدة العاهة هي التي جعلت من ابن عبدل صاحب فكاهة ونادرة ، فإن عقدة اللون هي التي جعلت من أبي دلامة صاحب فكاهة ونادرة أيضاً ، فقد كان أسود دميماً (٢) ، وكان يتخذ من هذا السواد مادة لفكاهته (٣) ، كما كان ابن عبدل يتخذ من عاهته مادة لفكاهته أيضاً . وكلا الشاعرين كان يتخذ من إظهار الفقر والتصعلك وسيلة للمدح واستخراج العطاء من أيدي ممدوحيه بمقدار ما يستخرجه من الضحك من أفواههم . ولكن إذا كان ابن عبدل يجعل من بيته وحشرات مادة لفكاهته في شعره ، فإن أبا دلامة كان يجعل من امرأته أحياناً ، ومن أمه أحياناً أخرى ، مادة لهذه الفكاهة .

ولنستمع إلى هاتين القصيدتين اللتين أنشدتهما الخليفة المنصور ، واتخذ من امرأته في إحداهما ، ومن أمه في الأخرى ، مادة لفكاهته :

يقول في الأولى (٤) :

عَجِبْتُ من صَبِيّ يوما وأمهم	أمّ الدُّلّامة لما هاجها الجَزَعُ
لا بَارِك الله فيها من منبّهةٍ	هَبَّتْ تلوم عيالي بعدما هَجَعُوا
ونحن مشبهو الألوان ، أوجهنا	سود قَباحٌ ، وفي أسماننا شَنَعُ
مازلت أَخْلِصُها كسبي فتأكله	دوني ودون عيالي ثم تضطجع

(١) انظر زامباور ١/١ .

(٢) الأغاني ١٠/٢٣٥ ، ٢٥٨ .

(٣) انظر الأغاني ١٠/٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٥٨ .

(٤) انظر الأغاني ١٠/٢٣٧ ، ٢٣٨ .

شوهاء مَشْنَأَةٌ في بطنها تَجَلُّ^(١)
 ذَكَرْتُهَا بكتاب الله حُرْمَتَنَا
 فاخرنطمت ثم قالت وهي مُغْضِبَةٌ^(٢)
 اخرج لتبغ لنا مالا ومزرعة^(٣)
 واخذع خليفتنا عنها بمسألة^(٤)
 ويقول في الأخرى (٣) :

هاتيك والدتي عَجُوزٌ هِمَّةٌ^(٥)
 مهزولة اللّحَيْنِ مَتْنٌ يرها يقل
 ما إن تركت لها ولا لابن لها
 ودجائجا خمسا يرحن إليهم^(٦)
 كتبوا إلى صحيفة مطبوعة^(٧)
 فعلمت أن الشر عند فكاكها
 وإذا شبيه بالأفاعى رُقِشَتْ^(٨)
 يشكون أن الجوع أهلك بعضهم^(٩)
 لا يسألونك غير طل سحابة^(١٠)
 مثل البليّة درعها في المشجب (٤)
 أبصرت غولا أو خيال القطرب (٥)
 مالا يؤمل غير بكرٍ أجرب
 لما يبضن ، وغير عبّر مغرب
 جعلوا عليها طينة كالعقرب
 ففككتها عن مثل ريح الحورب
 يوعدنني بتلمظٍ وتثوب
 كزباً ، فهل لك في عيال لزب
 تغشاهم من سيلك المنحلب

أرأيت إلى أسلوب أبي دلالة في هذا المدح أو هذا الاستجداء ؟ إنه لا يختلف كثيراً عن أسلوب ابن عبدل . إن كلا منهما يظهر الفقر والتصعلك ، ويتخذ من نفسه أو من بيته أو من أسرته مادة لهذه الفكاهة التي يجعلها وسيلة للمدح والاستجداء . والشبه واضح بين هذه القصيدة الثانية التي يتحدث فيها أبو دلالة عن أمه وما في بيتها من مظاهر الفقر ، وبين قصيدة

(١) الشجل : عظم البطن واسترخاؤه . والقدع : الاعوجاج .

(٢) اخرنطمت : رفعت أنفها واستكبرت وغضبت .

(٣) انظر الأغاني ١٠ / ٢٥٩ ، ٢٦٠ .

(٤) الهمة : العجوز الفانية ، ويريد أن أمه قد فنيت حتى أشبهت خشبات المشجب .

(٥) القطرب : ذكر الغيلان ، أو الصغير من الجن .

ابن عبدل السابقة التي يتحدث فيها عن نفسه وما في بيته من مظاهر الفقر أيضاً . والأمر الذي لا شك فيه أن أبا دلامة تلميذ مخلص لابن عبدل ، متأثر به أشد التأثر ، مقلد له أعمق التقليد . ولسنا نعتمد في إثبات هذا على ما سقناه من نماذج فنية لهما فحسب ، وإنما نستطيع أن نثبتة أيضاً بهاتين المقطوعتين اللتين ينحور فيهما الشاعران منحى واحداً ، ويسلكان سبيلاً واحدة .

يقول ابن عبدل لعبد الملك بن بشر بن مروان (١) :

أَغْفَيْتَ قَبْلَ الصَّبْحِ نَوْمَ مَسْهَدٍ فِي سَاعَةٍ مَا كُنْتُ قَبْلَ أَنْامُهَا
فَحَبَّوْنِي فِيمَا أَرَى بُولَيْسِدَةً مَغْنُوجَةً حَسَنٍ عَلَى قِيَامُهَا
وَبِيدْرَةَ حُمِلَتْ إِلَى وَبْغَلَةٍ شَهَاءَ نَاجِيَةٍ يَصِلُ لِحَامُهَا
ويقول أبو دلامة للمنصور (٢) :

رَأَيْتُكَ فِي الْمَنَامِ كَسَوْتَ بِلْدِي ثِيَابًا جَمَّةً وَقَضَيْتَ دِيْنِي
فَكَانَ بِنَفْسِي الْخَرْ فِيهَا وَسَاجٌ نَاعِمٌ فَأَتَمَّ زِيْنِي
فَصَدَّقُ - يَافَدَتِكَ النَّفْسُ - رُؤْيَا رَأَتْهَا فِي الْمَنَامِ كَذَاكَ عَيْنِي
لقد سلك أبو دلامة السبيل نفسها التي سلكها أستاذه ابن عبدل ، واتخذ من هذه الوسيلة الجديدة من وسائل الاستجداء التي اتخذها أستاذه وسيلة له ، فكما صور ابن عبدل حاجته في صورة رؤيا رآها ، صور أبو دلامة أيضاً حاجته في الصورة نفسها .

وربما كان الشيء الوحيد الذي يختلف فيه الشاعران هو الهجاء ، فإذا كان ابن عبدل قد اتخذ من الهجاء وسيلة لإرهاب الناس وإكراههم على الاستجابة لمطالبه ، فإن أبا دلامة لم يتجه هذا الاتجاه ، فليس له هجاء في أحد يريد أن يصل منه إلى تحقيق مطالبه . وربما كان السبب في هذا أن اتصال أبي دلامة بالعباسيين - وبالحليفة المنصور بالذات - كفاه شر الالتجاء إلى هذه الوسيلة .

(١) انظر الأغاني ٤٠٧/٢ .

(٢) انظر الأغاني ٢٥١/١٠ .

وإذا كان بعض الشعراء بالكوفة كابن عبدل وأبي دلالة قد أثارت الحياة الاقتصادية في نفوسهم مرارة حاولوا أن يتغلبوا عليها بالتصعلك الدليل ، فقد كانت هناك طائفة أخرى أثارت هذه الهوة في نفوسهم مرارة لم يجدوا وسيلة للتغلب عليها إلا السخط والتمرد اللذين اتجها بهم إلى لون من التصعلك النائر العنيف الذي عرفناه في المجتمع الجاهلي . ولعل أقوى من يمثل هذا الاتجاه الشاعر الصعلوك النبيل عبيد الله بن الحر .

وابن الحر شاعر كوفي ، شهد القادسية^(١) وامتدت به الحياة حتى أدرك خلافة ابن الزبير ، وقتل في أثناء إمارة المصعب على العراق^(٢) . والمشكلة النفسية التي كان يعاني منها هي المشكلة نفسها التي كان يعاني منها من قبله عروة بن الورد في العصر الجاهلي ، وهي مشكلة الظلم الاجتماعي الذي يمد يديه إلى بعض الناس ، فيغدق عليهم ثراء ترتفع به منزلتهم الاجتماعية ، فيصبحون كل شيء في المجتمع ، لا شيء إلا لأنهم أغنياء ، في حين يقبض يديه عن بعض آخر ، فيحرمهم كل شيء ، ويصبحون لا شيء في المجتمع ، لا شيء إلا لأنهم فقراء ، والسبيل الذي سلكه ابن الحر هو السبيل الذي سلكه عروة ، وهو الخروج بجماعة من الصعاليك للغزو والإغارة والسلب رثيب . والغاية التي يريد أن يصل إليها هي الغاية التي كان عروة يسعى إليها ، وهي الغنى الذي يريد أن يكون وسيلته للارتفاع بمنزلته الاجتماعية بين أفراد مجتمعه . ومن هنا نستطيع أن نعد ابن الحر امتداداً لحركة عروة ، مع بعض الاختلاف الشكلي في الوسائل ، وهو اختلاف ليس مصدره اختلاف فلسفة الصعلوكين ، وإنما مصدره اختلاف أنماط الحياة الاجتماعية التي كان يعيش فيها كل منهما ، وهو اختلاف كان نتيجة طبيعية لتحول المجتمع الجاهلي إلى دولة إسلامية منظمة .

لقد كان عروة يحاول أن يوجد توازناً اقتصادياً في مجتمعه القبلي عن

(١) البلاذري : أنساب الأشراف ٢٩٠/٥ .

(٢) المصدر السابق / ٢٩٧ ، وابن حبيب : المحبر / ٤٩٢ .

طريق غاراته على أفراد من الأغنياء أرباب الإبل، ولكن ابن الحر وجد نفسه في مجتمع منظم ، وفي دولة لها نظم سياسية وإدارية ومالية دقيقة ، يحكمها حاكم عام ، يعين من قبله ولاية وعمالاً على أقاليمها المختلفة يقومون على ضبط أمورها ، وجمع الخراج والضرائب من أهلها . وبطبيعة الحال لم يكن كل هؤلاء الولاة والعمال عادلين في سياستهم ، وإنما كان منهم ولاية جائرون ، وعمال يرهقون الشعب في جمع الخراج والضرائب . ورأى ابن الحر كل هذا فوضع لنفسه خطة ذات شعبتين : الأولى أن يشق عصا الطاعة على هؤلاء الولاة الجائرين ، والأخرى أن يتجه بغاراته إلى بيوت المال في الأقاليم الإسلامية المختلفة ينهبها ويستولي على ما فيها ، ليوذعه على أصحابه الصعاليك الذين كان يقول عنهم « بطانتي وأصحابي وإخواني أتقى بهم إن نابى أمر ، أو خفت ظلامته من أمير جائر (١) » ولا يبالي في سبيل ذلك أن يقتل عمال الخراج الذين يتصدون له ، ويقفون في طريقه .

والرواة يصفون ابن الحر بأنه « كان شجاعاً فاتكاً لا يعطى الأمراء طاعة (٢) » ، « همه الفتك والتصعلك والغارات (٣) » ويذكرون عنه أنه كان يضم إليه جماعة من الصعاليك ويغير بهم ، ولكنه مع ذلك لم يكن لصاً (٤) ، كما يذكرون أنه جعل هدفه مال الخراج ، يقتطعه ويعطى منه أصحابه (٥) ، كأنما كان يؤمن أن مال الخراج قد دخله ظلم في جمعه وتوزيعه وعليه هو أن يرفع هذا الظلم بحد سيفه . وأخبار مخلصته للأمراء والولاة ، وخروجه عليهم ، وغاراته على بيوت المال في الأقاليم الإسلامية

(١) انظر البلاذري : أنساب الأشراف ٢٩٠ / ٥ .

(٢) البلاذري : المصدر السابق / ٢٩٠ . ويقول عنه ابن المبارك في مخطوطة « منتهى الطلب من أشعار العرب » الورقة رقم ٢٧٠ « وجعله السكري مع اللصوص ، ولم يكن لصاً ، وإنما كان لا يعطى الأمراء طاعة » .

(٣) البلاذري : المصدر السابق / ٢٩١ .

(٤) ابن المبارك : المخطوطة السابقة / الورقة رقم ٢٧٠ . ويذكر البلاذري أن أصحابه كانوا نحواً من ثلاثمائة (المصدر السابق / ٢٩٢) .

(٥) البلاذري : المصدر نفسه / ٢٩٢ .

المختلفة ، وتصديه لأصحابها ، وقتلهم إذا لزم الأمر ، كثيرة تفيض بها أخباره . وقد قلنا من قبل (١) إنه كان متصلاً بمعاوية في أول الأمر ، ولكنه فارقه بعد ذلك مغضباً إلى الكوفة ، ويذكر الرواة أنه خرج في خمسين فارساً ممن كان يتتبعه ، وسار يومه ، « حتى إذا أمسى منعه بعض مسالح معاوية من المسير ، فشد وأصحابه عليهم ، فقتلوا منهم نفرًا وهرب الباقيون ، وأخذوا من دارهم ما احتاجوا إليه ، وأخذوا سلاحاً من سلاحهم ، ومضى عبيد الله لا يمر على قرية من قرى الشام إلا أغار عليها حتى قدم الكوفة » ، ولكنه أقام هناك منقبضاً عن كل أمر من أمور علي وغيره ، حتى توفي علي ، فلما خرج الحسين إلى العراق دعاه إلى تأييده ولكنه اعتذر إليه ، ثم ندم بعد مصرعه على تخاذله عنه (٢) . حتى إذا ما كانت حركة المختار أبي أن يبايعه « وبعث المختار في طلبه ، ثم أتاه بعد فبايعه تعذيراً ، فكان المختار يهيم أن يسطوبه ، ثم تمسك عن ذلك لمكان إبراهيم بن الأشتر معه ، وجعل ابن الحر يتعبث بالنواحي كما كان يصنع » . ثم خرج شاقاً عصا الطاعة على المختار ، وأقبل في أصحابه ، فأغار على الأنبار ، فأخذ ما كان في بيت مالها ، فقسمه بينهم . ثم مضى إلى كسكر ، فأغار عليها ، وأخذ ما كان في بيت مالها ، وقتل عاملها ، وقسم المال بين أصحابه . حتى إذا ما استقر الأمر لمصعب بن الزبير في الكوفة ، حاول مصعب أن يضمه إلى جانبه ليحارب به عبد الملك على أن يجعل له خراج بادورياً ، ولكنه رفض ، « وقيل لمصعب إن ابن الحر غير مأمون على أن يصنع في سلطائك ما كان يصنع في سلطان من كان قبلك ويفسد عليك ، فلم يزل مصعب يتلطف له ويعدده حتى أتاه فأمر بحبسه » . فكتب ابن الحر إلى جماعة من أشرف العراق ليتوسطوا له عند مصعب . وانتهت الأزمة بخروج ابن الحر من السجن ، ووجه مصعب خراج كسكر ، ولكنه صار إليه وقسمه بين أصحابه . ثم مضى إلى نهر فأخذ خراجها وقسمه بين أصحابه أيضاً ، ثم لحق ببرس ، وهناك التف حوله خلق كثير . ورأى مصعب

(١) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٧٦ . .

(٢) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٧٦ وما بعدها .

أنه أمام تأثير خطير ، فبعث إليه جنداً لقتاله ، ولكن ابن الحر وأصحابه استطاعوا أن يهزموهم . ومضى ابن الحر بعد ذلك إلى شهرزور ، فأخذ ما كان في بيت مالها ، وقاتله عاملها ، فهزمه وظفر به فضرب عنقه ورأى ابن الحر أن يغيظ مصعباً ، فبايع عبد الملك مراغمة له . واضطر مصعب مرة ثانية إلى أن يبعث إليه جنداً للقضاء على فتنه ، ولكنه استطاع الفرار بعد هزيمة أصحابه ، واتجه إلى عبد الملك . وفي الطريق مضى إلى نيفر مرة ثانية وأخذ ما كان بها من مال . واحتنى به عبد الملك ، وأجلسه معه على سريريه ، وأمر له ولأصحابه بمال كثير . وعرض ابن الحر عليه أن يوجه معه جنداً إلى مصعب ليحاربه ، ولكن عبد الملك لم يقبل أن يورط جيشه الرسمي في مغامرة غير مأمونة العاقبة ، فطلب إليه أن يجمع أصحابه في نظير أن يمدّه بالخيول والرحال . وخرج ابن الحر إلى العراق ، ورأى مصعب أن يستعين بالعصبية القبلية في صراعه معه ، فبعث إليه خيلاً كثيفة من قيس ، وهي القبيلة التي كان قد هجاها من قبل — على نحو ما ذكرنا منذ حين — واستطاعت الكثرة أن تغلب الشجاعة . وحاولت القيسية أن تأسره ، ولكنه استبسل في القتال ، حتى إذا أثخنه الجراح خلص إلى معبر في الفرات ، وفي المعبر نبيط ، فحاولوا أن يأسروه ، ولكنه وثب إلى الماء ، فوثب خلفه رجل منهم ، فقبض على عضديه ، وضربه الآخرون بالحاذيف ، فلما رأى ابن الحر ألا أمل في النجاة ، فعل ما فعله «شمشون» من قبل حين هدم الهيكل على نفسه وعلى أعدائه ، فقبض على الذي كان يمسك به ، وأخذ بعضده ، وهوى به إلى قاع الفرات ، فغرقاً معاً (١) .

على هذا النحو انتهت حياة ابن الحر الصعلوك «النبل» — كما يسميه قلهوزن (٢) . والصورة التي نستطيع أن نخرج بها من هذا العرض السريع لحياته هي صورة التأثير الاقتصادي الذي ترتبط ثورته الاقتصادية بالظروف السياسية التي تحيط به . فتورة ابن الحر ثورة اقتصادية دفعه إليها ما كان يراه من اختلال اقتصادي في مجتمعه ، ولكنها ثورة ترتبط بالسياسة

(١) اعتمدنا في هذه الترجمة على البلاذري : أنساب الأشراف ٢٩٠/٥ - ٢٩٨ .

(٢) The Arab Kingdom and its Fall, p. 190 .

ارتباطاً قوياً ، فهي لا توضع موضع التنفيذ إلا عندما يشعر صاحبها بظلامة تلحقه من أمير جائر - على حد قوله - أو عندما ينكر شيئاً من الظروف السياسية التي تمر بمجتمعه ، كأنما يرى أن ثورته الاقتصادية ليست غاية في ذاتها، وإنما هي وسيلة يدفع بها ضيماً يلحقه، أو يعلن بها عن سخطه على وضع سياسي ينكره . ولهذا نلاحظ أن ثورته لم تبلغ ذروتها إلا في ثلاث فترات : الأولى عقب مفارقتها معاوية مغضباً من الإهانة التي لحقت من عمرو بن العاص ، والثانية في أثناء حركة المختار التي لم يكن راضياً عنها ، والثالثة في أثناء إمارة مصعب عقب سجنه له .

بقي جانب آخر من شخصية ابن الحر لم نعرض له بعد ، وهو جانب لا بد منه لتكتمل هذه الصورة التي نرسمها له . فابن الحر اليمني فارس ذو نزعة أرستقراطية تملأ عليه كل نفسه (١) ، لم يكن الخلفاء والأمراء يأنفون من مجالسته ، بل لقد كانوا يبالغون في إكرامه والحفاوة به (٢) . وموقفه من الأسرى الذين وقعوا في يد مصعب عقب انتصاره على المختار (٣) يدل دلالة قوية على هذه النزعة الأرستقراطية . بل إن موقفه من حركة المختار ورفضه تأييده وانضمامه إلى المصعب في قتاله له (٤) ، على الرغم من تشييعه وحبه لآل البيت ، ليس إلا صدى لتلك النزعة الأرستقراطية . وأغلب الظن أن اتجاهه إلى مخالفة الأمراء وعدم طاعتهم ، وجمعه جماعات من الصعاليك حوله ، يأتمرون بأمره ، ويطيعون له ، ليس إلا محاولة منه لإرضاء هذه النزعة الأرستقراطية في نفسه ، والتغلب على الشعور بالنقص الذي أوجده فيها شعوره بفقره ، وعجزه بسبب ذلك عن التساوى مع تلك الطبقة الأرستقراطية التي يتيح لها غناها فرصاً اجتماعية لاتتاح له ، وكأنما كان يحاول أن يجعل من نفسه « أميراً غير متوج » ، وأن يقيم لنفسه « إمارة » مستقلة داخل الدولة .

(١) يجعله ابن حبيب من « الأشراف » (انظر المحبر / ٤٩٢) .

(٢) انظر البلاذري : أنساب الأشراف ٢٨٦/٥ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٦ .

(٣) انظر المصدر السابق / ٢٩٤ .

(٤) انظر المصدر نفسه / ٢٩٢ - ٢٩٤ .

ودفعه هذا الشعور بالإمارة إلى أن ينصب من نفسه حامياً للضعفاء ،
 كأنما كان يرى في نفسه أميراً على دولتهم ، بعثته العناية الإلهية ، ووهبته
 من القوة ما يحميهم به . ولهذا كان يحلو له أن يظهر قوته ما أتيحت له
 فرصة لإظهارها ، كما كان يحلو لرواة أخباره أن يظهره في مظهر الفارس
 القوى الجريء الذى بلغت قوته وجراته حداً خارقاً للعادة (١) . وهم
 يذكرون أن المختار لما بلغه خبر غارته على الأنبار بعث صاحب شرطته
 فهدم داره وأخذ امرأته فحبسها في السجن ، فلما بلغه ذلك أقبل في عدة
 من فرسانه ومعهم الفئوس والكلاليب ، ومضى إلى السجن فدخله وأخرج
 امرأته وكل من كان فيه (٢) . ويذكرون أيضاً أنه لما صار إلى
 الأنبار بلغه أن حبشياً يقطع الطريق ، ويتعرض للناس فيسلبهم ، ويدخل
 القرية نهاراً فينتهك الأعراض ، لا يقدر أحد على منعه ولا دفعه ، فمضى
 إليه وحده ، فلما رآه عرفه بالنعى ، فسأله ، فقال له الحبشى :
 من أين أقبلت يا صاحب الفرس ؟ قال : من الأنبار ، قال : فإنه بلغنى
 أن ابن الحر نزلها فما تراه يريد ؟ قال : إياك يريد ، أنا ابن الحر ، فخذ
 حذرك أيها الكلب ! ثم حمل عليه فطعنه فصرعه ، ثم نزل فضرب رجله
 فأبانها ، فأخذ الحبشى رجله فرماه بها ، فمشى إليه ابن الحر فقتله وأخذ
 فرسه (٣) .

وأظن أنه اتضحت الآن كل جوانب الصورة التى نرسمها لشخصية
 ابن الحر . فهو صعلوك فارس ذو نزعة أرسقراطية قوية ، تختلط في نفسه
 الثورة الاقتصادية بثورة سياسية ، ولكنها تتجه أحياناً اتجاهاً فروسياً
 يحاول به أن يظهر قوته وجراته ، نصّب نفسه أميراً غير متوج على دولة
 المستضعفين ، ومضى يناصب الأمراء الذين يختلف معهم اخلافاً سياسياً
 أو شخصياً العداء ، ويتجه إلى أموال الخراج ينهبها ويوزعها على أصحابه ،

(١) انظر ما يروونه من حديث الشيخ النبلى الذى أغرق ابن الحر ابنه معه عند مصرعه
 لمصدر السابق / ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

(٢) انظر المصدر السابق / ٢٩٣ ، ٢٩٤ . وابن المبارك : المخطوطة السابقة / ٢٧١

٣ البلاذرى : المصدر السابق / ٢٩٨ .

ليضايق هؤلاء الأمراء من ناحية ، وليثبت لنفسه وللناس - من ناحية أخرى - أنه قادر على أن يفعل شيئاً في دولته ، دولة الصعاليك .

ومجموعة شعر ابن الحر - على قلتها - تعبر عن شخصيته واتجاهاتها تعبيراً قوياً صادقاً ، يتسم بحرارة العاطفة ، وعمق الإيمان بالمبدأ ، والتفاني في سبيل الفكرة ، وتظهر فيه نزعة الأرستقراطية ، واعتزازه بالشخصية الفردية ، والشخصية الجماعية : شخصيته ، وشخصية تلك الجماعة من فتيان الصعاليك الذين يلتفون حوله ، ويأتمرون بأمره :

متى أدعُ فتيان الصعاليك يركبوا ظمَاءُ الفُصُوصِ نائمات الأباجلِ
تشبَّهها الطيرَ السراعَ إذا اغتدت بفرسانها في السَّبَسِ المُتَمَاحِلِ
تطير مع الأيدي إذا ارتفعت لها شمائلها ألحَقْنَهَا بِالمَسَاحِلِ
يقود رِيعانَ الخيلِ بي وبصبحتي كيت الأعلى بربريُّ الأسافلِ
علينا دِلاصٌ من تراثٍ مُحَرَّقِ وترُكٌ جلا عنها مَداسُ الصياقلِ
ومُطَرَّداتٌ من رماح رديئةٍ وأتراسِ جونٍ علَّقتْ بالشمائلِ (١)

وهو يرسم هؤلاء الصعاليك صوراً جميلة رائعة ، ويصور حبه لهم تصويراً قوياً صادقاً ، يقول عنهم مرة :

كأن عبيد الله لم يُمسِرْ ليلة موطنه نحت السروج جنائبه
ولم يدع فتيانا كأن وجوههم مصاييح في داج توارت كواكبه (٢)
ويقول عنهم مرة ثانية :

ألا حبذا قولي لأحمر طيى ولا بن خُلَيْدٍ قد دنا الصبح فادلج
وسيرى بفتيان كرام أحبهم مُغذا وضوء الصبح لم يتبَلَّج
يطيعون متلافاً مُفيداً مُعذلاً به يرتجى عفو الغنى كل مرتج (٣)

(١) ابن المبارك : المخطوطة السابقة / ٢٧٣ ، ٢٧٤ - والمساحل : جمع مسحل وهو اللجام أو حلقتان على طرفي شكيم اللجام . والترك : جمع تركة وهي بيضة الحديد .

(٢) ابن المبارك : المخطوطة السابقة / ٢٧٣ .

(٣) ابن المبارك : المخطوطة السابقة / ٢٧٢ - وأحمر طيى وابن خلد من أصحابه ، وكان أحمر طيى صاحب رأيته في بعض قتاله مع مصعب (انظر البلاذري : المهمل السابق / ٢٩٦) .

ويقول عنهم مرة ثالثة :

أقول لهم تموا فداً والذى لكم ومالى جميعاً طارفى وتلىدى
أفديهم بالوالدين ، وفيهم نوافذ طعن مثل حر وقود
ترى النضخ من وقع الأسنة بينهم جسيماً بلبات لهم وخدود (١)
فهو يتحدث عنهم حديث الزعيم الذى يحب أنصاره المخلصين له ،
المطيعين لأوامره ، أو حديث « الأمير » الذى يحسن معاملة « رعيته » ،
فهو معجب بهم وبشجاعتهم وفروسياتهم ، مقدر كل التقدير لطاعتهم له ،
يقديهم بوالديه وبماله جميعاً . وهو أهل لهذه الطاعة لأنه كريم لا يخل عليهم
بشيء ، بل لا يخل على كل من يقصده . وفى كل أحاديثه عن أصحابه
تشيع هذه العذوبة ، وهذه الرقة ، وهذه المعاملة الكريمة ، وهذا الحب
الذى يبادلونه به طاعة وإخلاصاً .

وتحتل الآراء الاقتصادية جانباً من شعره ، فيعبر فيه عن رأيه فى الغنى
والفقر ، ووسيلة الحصول على المال ، ومنزلة الفقير فى المجتمع ، وما عليه
الغنى من ارتفاع الشأن والمقدرة على البذل والعطاء . فالقوة عنده هى
الوسيلة التى يترتجى من ورائها الغنى ، وهو لا يطلب المال ليجمعه أو
ليكتزّه ، وإنما يعطى المحتاجين ويبدل لهم . وهو يريد أن يحيا كريماً يحتديه
الناس ، ويؤملون عطاءه ، ويكون قادراً على أن يرضى أصدقاءه ،
ولا سبيل إلى ذلك إلا بالمال . والفقير عنده ذليل ، والفقير
يُزرى بصاحبه ، ويجعل الناس ينظرون إليه نظرة احتقار وسخرية ، والغنى
هو السبيل إلى العلا والكرم واحترام الناس . وهو — لإيمانه بكل ذلك —
لا يبالى بالموت فى سبيل الوصول إلى أهدافه ، والمغامرة لا تنقص من أجله ،
لأن له أجلاً مكتوباً إذا جاء لا يستأخر عنه ساعة ولا يستقدم .

تخوفى بالقتل قومى ، وإنما أموت إذا جاء الكتاب المؤجل
لعل القنأ تثنى بأطرافها الغنى فنحيا كراماً نُجندى ونؤمّل
ألم تر أن الفقير يُزرى بأهله وأن الغنى فيه العلا والتجمل

(١) ابن المبارك : المخطوطة السابقة / ٢٧١ .

وأنت إن لا تتركب الهول لا تنل من المال ما يرضى الصديق ويفضل (١)
وهو يسجل في شعره أهداف حركته ، وما أهدافها سوى بيوت المال
يغير عليها ويجمع ما فيها من أموال الخراج ، ليضايق أولئك الأمراء الذين
يضيق بهم صدره ، وليثبت لهم وللناس أنه قادر على عصيانهم ، وأنه
لا يبالي بهم. وهو يؤمن بأن أصحابه هم عدته التي يعتمد عليها لتحقيق هذا
كله ، وهو - من أجل ذلك - معتر بهم ، يرى أن أربعة منهم فحسب
يعدلون جيشاً بأكمله :

لو أن لي مثل جرير أربعة
صبحت بيت المال حتى أجمعه
ولم يهلكني مضعب ومن معه (٢)

وهو يدرك أنه بدونهم عاجز عن تحقيق أهدافه ، وهو - لهذا - يتحسر
على غيابهم عنه في بعض غاراته ، ويرى أن هذا قد فوت عليه غايته :

يا لك يوم فأت فيه نهبي
وغاب عني ثقتي وصحبي (٣)

وهو يفتخر بأنه اشتراكى النزعة ، لا يستأثر بالغنيمة لنفسه وإنما
يقسمها قسمة عادلة بين أصحابه . وهو يتبع في قسمة غنائمه طريقة فطرية
بسيطة ليس فيها تعقيد أصحاب الخراج ولا عملياتهم الحسابية ، إنه يقسمها
بين أصحابه بقلنسوة واحد منهم ، وهي قسمة - على بساطتها وسذاجتها
- عادلة بدون شك . وهو إلى جانب هذه النزعة الاشتراكية ، كما نسميها
نحن ، أو هذا الكرم ، كما يسميه هو ، فارس شجاع ، مكانه المفضل
فوق ظهور الخيل الطوال الأعناق المشرفة الرؤوس ، في جماعة من أصحابه
الفرسان ، يكسوه غبار الخيل طيباً أحب إلى نفسه من طيب أولئك الأغنياء
الترفين :

(١) البلاذري : المصدر السابق / ٢٩٦ .

(٢) المصدر السابق / ٢٩٥ - وجرير الذي يتحدث هو جرير بن كريب صاحب

ميسرته .

(٣) المصدر نفسه / ٢٩٧ .

أنا الحر وابن الحر يحمل شِكَّتِي طوآل الهوادي مشرفات الحوآنك
 فمن يك أمسى الزعفران خلُوقه فإن خلُوقي مُستَثَار السَّنايك
 إذا ما غَنَمنا مَغْنَمًا كان قسمةً ولم نَتَّبِعْ رأى الشَّحيح المُتَّارك
 أقول لهم : كيلوا بِكمَّةٍ بعضكم ولا تجعلوني في النَّدَى كابنِ مالك (١)

وفي كثير من شعره افتخار بهذه الفروسية العنيفة ، بل المتمردة ، وهو لا يكاد يترك مناسبة تمر به وتظهر فيها هذه الفروسية دون أن يسجلها في شعره . ويروى له ابن المبارك (٢) قصيدة جيمية طويلة يفتخر فيها بغارته على سجن المختار وإخراجه امرأته منه ، يبدؤها بنجوى عذبة رقيقة يتحدث فيها إليها ، ويبين حزنه ووجومه منذ أن أودعت السجن ، وفرحته حين أخرجها منه فبدا له « جينٌ كقَرْنِ الشمس غير مُشَنَّج » « وخذ أسيل من فتاة حية » . ثم يتحدث عن غارته على السجن مع فتيانا الكرام الذين يحبهم ، وكيف صَّارب حُرَّاسه لترجع « إلى الأمن والعيش الرفيع المُخَرَّفَج » ، ويصف ثباته في القتال ، وخوف امرأته وإشفاقها عليه ، وفرار أعدائه من أمامه ، ثم يختمها بالافتخار بأصحابه ، والثناء عليهم ، والحديث عن كرمه وطاعتهم .

ولا يتخلل ابن الحر عن فروسيته حتى في أشد أوقات الحرج ، ولا ينسى الحديث عنها حتى وهو مُكَبَّل بالقيود ، ويروى له ابن المبارك (٣) قصيدتين طويلتين نظمهما في سجن مصعب ، يوجه إحداهما إلى أصحابه الفتيان ويبلغهم « أن أخاهم أتى دونه بابٌ منيعٌ وحاجبه » :

بمِثْلَةٍ ما كان يَرْضَى بِمِثْلِهَا إذا قام غتته كُبُولٌ تجاوبُهُ
 على الساق فوق الكعب أسود صامتٌ شديدٌ يُداني خَطْوَهُ ويقاربُهُ
 ثم يفتخر بنفسه وبشجاعته وفروسيته ، وبأصحابه الكرام الذين تضيء

(١) البلاذري : المصدر السابق / ٢٩٢ - ٢٩٣ . وابن مالك الذي يشير إليه هو إبراهيم ابن الأشتر قائد جيوش المختار .

(٢) انظر المخطوطة السابقة / ٢٧١ - ٢٧٢ .

(٣) انظر المخطوطة السابقة / ٢٧٢ - ٢٧٤ .

وجوههم الليل المظلم ، ثم يجتمها بالحديث عن معارضته للمختار ومحاربتة له ، كأنما يتقرب بهذا الحديث إلى مصعب . ويتحدث في الأخرى عن نفسه حديثاً ثائراً عنيفاً فيه تهديد لمصعب وتحدُّ له :

وَأَلْفَيْتِي يَا بْنَ الزَّبِيرِ كَأَنَّمَا رُمِيتُ بِسَهْمٍ مِنْ سَهَامِكَ نَاصِلٍ
فَإِنْ أَنْفَلْتَ لَا تَجْمَعِ الشَّمْسُ بَيْنَنَا وَلَا اللَّيْلُ إِلَّا فِي الْقَنَاءِ وَالْقَنَابِلِ
ثم يفتخر بأصحابه «فتيان الصعاليك» الذين يجيبون دعوته إذا دعاهم ،
ويسرعون إلى نصرته على خيل سريعة كأنها الطير ، وقد وضعوا على
أجسامهم دروعاً صلبة ، وغطوا رؤوسهم بخوذ الحديد ، وحملوا في
أيمنهم رماحهم الطويلة ، وعلقوا في شمائلهم أتراسهم السود . ثم يجتم
قصيدته مفتخراً بنفسه وبقييلته ، هاجياً القيسية أنصار ابن الزبير ، عاتباً
على اليمنية لتخليهم عنه عتاباً غاضباً يصل في نهاية القصيدة إلى درجة
الهجاء .

هكذا عاش ابن الحر ثائراً اقتصادياً تختلط الثورة الاقتصادية في نفسه
بثورة سياسية ، وتضم الثورتين نزعة أرستقراطية ، وإحساس بالفروسية
والبطولة . وهكذا كان شعره صدى قوياً صادقاً ، وتعبيراً صريحاً حراً
عن نفسه وعن حركته وعن أصحابه جميعاً .

* * *

وإلى جانب هذه الجماعات من الشعراء الكوفيين التي سلكت هذه
السبل المختلفة للتغلب على مشكلاتها الاقتصادية ، كانت هناك جماعة أخرى
سلكت سبيلاً مألوفة عادية كان الشعراء الجاهليون - أو بتعبير أدق -
كان بعض الشعراء الجاهليين يسلكونها ، ولكنها أصبحت مطروقة مألوفة
في العصر الأموي ، وهي المدح . والمدح أثر من آثار الحياة الاقتصادية ،
أو هو وسيلة من وسائل التغلب على المشكلات الاقتصادية التي يعانيها
صاحبها ، ولكنها وسيلة تعبر عن تلاؤم اجتماعي يستشعره الشاعر في المجتمع
الذي يعيش فيه .

وكان ظهور « القصر » في العصر الأموي وما تبعه من ظهور الملق

والرياء والتفاف طائفة من الشعراء المرتزقة حول صاحبه التماساً لعطائه ، وابتغاء لنائله ، من العوامل الحاسمة في انتشار المدح في هذا العصر . ولكن الشيء الجدير بالملاحظة أن «القصر الأموي» كان بعيداً عن الكوفة سواء من الناحية المادية أو من الناحية المعنوية ، فهو لم يكن بعيداً عن الكوفة فحسب ، وإنما كان بعيداً أيضاً عن أهلها . ومعنى هذا أنه لم يكن منتظراً أن يتجه شعراء الكوفة إلى دمشق ، ولا أن يلتفوا حول صاحبها ، يمدحونه ويرجون نواله ، ولهذا ارتدت أنظار الشعراء الكوفيين إلى مدينتهم تبحث عن أجوادها وأشرافها ، لعلها تجد عندهم ما يعرضها عن ذلك القصر البعيد الذي لم تكن تصل إليه من أهل الكوفة سوى رؤوس الثائرين . ومن هنا انحصر المدح الكوفي في دائرة محلية ، واتجه إلى الطبقة الأرستقراطية الكوفية ، يعزف على قيثارة محدودة الأنغام ، ضعيفة الأصداء . وهذا هو السبب في أننا لا نجد من بين شعراء الكوفة أمثال الأنخل وجريز ممن التفوا حول القصر الأموي في دمشق يعزفون لأصحابه على قيثاراتهم الضخمة التي كانت تدوى أنغامها وأصداؤها في أرجاء المجتمع الإسلامي مدائح يسيل لها ذهب الخلفاء .

ولكن ليس معنى ذلك أن كل شعراء الكوفة كانوا من طراز نفسي واحد ، ولا من مبدأ سياسي واحد ، وإنما كان فيهم من يميلون إلى بني أمية ويمالئونهم ، ومن يتجهون إلى القصر الأموي البعيد ليتغلبوا بعطاء أصحابه على مشكلاتهم الاقتصادية . وسواء أكان هذا الاتجاه صادراً عن عقيدة صادقة أم كان ملقاً ورياء ، فإن أصحابه قد وسّموا بأنهم مناصرون لبني أمية منصبو الهوى إليهم ، ولهذا كانوا يعدون شذوذاً بين شعراء الكوفة ، وخروجاً على الطابع العام الذي كان يميزها من غيرها من الأمصار الإسلامية .

ولعل أقوى مثل لهذه المجموعة عبد الله بن الزبير الأسدي (١) . وهو — كما يقدمه صاحب الأغاني (٢) — « شاعر كوفي المنشأ والمنزل ، من

(١) انظر ترجمته في الأغاني ٣١/١٣ - ٤٧ (ساسي) .

(٢) ٣١/١٣ .

شعراء الدولة الأموية ، وكان من شيعة بني أمية ، وذوى الهوى فيهم ،
والتعصب والنصرة على عدوهم . وقد بدأ ابن الزبير حياته الفنية كما يبدأ
أمثاله من شعراء الكوفة ، فاتجه في أول أمره اتجاهاً محلياً إلى تلك الأرسطراطية
الكوفية يمدحها وينال عطاءها : إبراهيم بن الأشتر النخعي (١) ، وأسماء
ابن خارجة الفزارى (٢) . ولكن الظاهر أنه اختص أسماء بأقوى مدائحه
وأكثرها ، حتى أصبح في نظر المعاصرين له شاعره الخاص (٣) .

ويبدو أن عطاء أسماء وغيره من تلك الأرسطراطية الكوفية لم يرض
ابن الزبير (٤) على الرغم من أن أسماء « جعل له ولعياله جراية دائمة
من ماله » (٥) ، فامتد بصره إلى زعيم الأرسطراطية العربية في العراق كله ،
مصعب بن الزبير ، فمدحه وأشاد بذكره ونال عطاءه (٦) . حتى إذا
ما قتل مصعب ، وعاد أمر العراق إلى بني مروان ارتقى ابن الزبير في سلم
الأموية درجة ، فاتصل ببشر بن مروان (٧) الذى مهد له الطريق إلى
عبد الملك (٨) . وفى دمشق وصل ابن الزبير إلى أقصى درجة في سلم
الأموية فاتصل بالخليفة نفسه ومدحه ونال جوائزه (٩) . ثم عاد بعد ذلك
إلى الكوفة في ولاية الحجاج الذى بعثه إلى الرى حيث مات (١٠) .

وما قلناه عن العصر الأموى ينطبق في كثير من وجوهه على تلك الفترة
التي ندرسها من العصر العباسى ، مع بعض الاختلاف الذى كان نتيجة

(١) انظر الأغاني ١٣ / ٤٧ :

(٢) انظر الأغاني ١٣ / ٣٣ وما بعدها .

(٣) الأغاني ١٣ / ٣٣ - ٣٦ ، ٤٠ ، ٤٣ .

(٤) انظر الأغاني ١٣ / ٣٣ ، وأيضاً / ٤٣ حيث يقول لبشر بن مروان : « إن
أسماء بن خارجة كان للمدح أهلاً ، وكانت له عندي آياد كثيرة ، وكنت لمعرفه شاكرأ ، وأبأدى
الأمير عندي أجل ، وأمل فيه أعظم » .

(٥) الأغاني ١٣ / ٣٣ .

(٦) الأغاني ١٣ / ٣٦ .

(٧) الأغاني ١٣ / ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٣ .

(٨) الأغاني ١٣ / ٤٣ وما بعدها .

(٩) الأغاني ١٣ / ٤٢ .

(١٠) الأغاني ١٣ / ٤١ .

لتغير الظروف السياسية . فقد كان «القصر العباسي» — على الرغم من قربهِ
المادى من الكوفة — بعيداً عن أهلها . وقد سبق القول (١) بأن الخلفاء
العباسيين الأول كانوا ينظرون إلى الكوفة وأهلها نظرة شك وارتباب ،
وأنهم لهذا وضعوها تحت رقابتهم . ومن هنا لم يكن السبيل إلى القصر
العباسي ميسراً . وكانت الأرستقراطية العربية التي كان الشعراء في العصر
الأموي يلتفون حولها وينالون عطاها قد ضعف شأنها . ومعنى هذا أن
الدائرة المحلية التي كان الشعراء في العصر الأموي يدورون فيها قد ضاقت
في وجه الشعراء في العصر العباسي ، ولم يعد أمام الشعراء الكوفيين في هذا
العصر إلا أحد أمرين : إما أن يفرغوا لفنهم الخالص الذي يرتبط بشخصياتهم
الحرّة غير مشدود إلى عجلة سيد من السادة أو خليفة من الخلفاء ، وإما أن
يرحلوا عن الكوفة لعل الظروف تهيب لهم سبيل الاتصال بالقصر العباسي
في بغداد . وكلا الاتجاهين سلكه شعراء الكوفة ، فقد فرغ بعضهم لفنه
الخالص يعبر به عن شخصيته الحرّة ، فظهرت تلك المجموعة من شعراء
الزهد وشعراء اللهو والمجون الذين تميزت بهم الكوفة ، وظهرت أيضاً
مجموعة من الشعراء المرتزقة الذين حاولوا الاتصال بالقصر العباسي كأبي
دلامة الذي انقطع إلى السفاح والمنصور والمهدي ، فكانوا يقدمونه ويصلونه (٢) .
وبطبيعة الحال لم يكن هناك ما يمنع من أن يجمع بعض الشعراء بين الاتجاهين ،
فهم يفرغون لفنهم الخالص وشخصياتهم الحرّة ما دامت الحياة قد اطمأنت
بهم ، ومَدّت لهم من أسباب الرزق أو أسباب القناعة ، حتى إذا ما دفعتهم
الظروف الاقتصادية أو الظروف السياسية إلى بغداد حيث تسيل القصور
الذهب شدوا الرحال إليها قاصدين الخليفة أو حاشيته ، وقد شدوا أوتارهم
ليعزفوا عليها ألحان المدح والثناء . كما كان يحدث أحياناً أن يسلك بعض
الشعراء أحد الاتجاهين ، ثم تدفعه ظروف معينة إلى سلوك الاتجاه الآخر .
كذلك كان يفعل أبو العتاهية ، على زهده وقناعته (٣) وكذلك كانت

(١) انظر فصل «الحياة السياسية» ص ١٠٦ وما بعدها .

(٢) انظر الأغاني ١٠ / ٢٣٥ (دار الكتب) .

(٣) انظر أمثلة على مدائح أبي العتاهية في الأغاني (دار الكتب) ١٣/٤ ، ١٤ ،

٤٢ ، ٤٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٧ ، ١٠٤ ، ١٠٥ . وفي الطبري ٦٩٧/٢/٣ ،

٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٥ .

تفعل طائفة من شعراء اللهو والمجون ، على بعدهم عن الحياة الحادة ،
وأخذهم بأسباب التحرر والتحلل (١) .

* * *

ونعود مرة أخرى إلى العصر الأموي لئرى مظهراً آخر من مظاهر
تأثير الحياة الاقتصادية في الشعر الكوفي . لقد صور هذا الشعر اضطراب
الحياة الاقتصادية واختلالها في بعض فترات هذا العصر ، وعبر عما كان
يلمسه الناس من مظاهر هذا الاضطراب والاختلال ، وجعل الشعراء
من قصائدهم صحفاً يعرضون فيها على مسامع أولى الأمر ما يشكو الناس
منه لعلهم يعملون على إصلاحه . ولعل أهم شاعر كوفي اهتم بهذا الجانب ،
وحرص على تسجيله في شعره ، هو عبد الله بن همام السلوي .

فكما شغل ابن همام بالحياة السياسية (٢) ، واحتلت آراؤه فيها
جانباً من شعره ، شغل أيضاً بالحياة الاقتصادية ، واحتلت آراؤه فيها
جانباً آخر منه ، يعبر فيه أحياناً عن إنكاره لبعض أوضاعها المختلفة ، ويشكو
فيه أحياناً أخرى من تصرفات القائمين عليها ، وكأنما جعل من نفسه
« مراقباً مالياً » ليزانية الدولة والقائمين على أمرها .

وابن همام في نقده للحياة الاقتصادية يتجه أحياناً اتجاهاً محلياً ضيق
الأفق ، ويتجه أحياناً أخرى اتجاهاً عاماً واسع الأفق . فهو يشكو مرة
من النعمان بن بشير وإلى معاوية على الكوفة حين حرّم أهلها عشرة
دنانير كان معاوية قد أمره بزيادتها (٣) :

زيادتنا نعمان لا تحرمنا خف الله فينا والكتاب الذي تتلو
فإنك قد حملت منا أمانة بما عجزت عنه الصلاخمة البزل
وإن يك باب الشر تحسن فتحه فلا يك باب الخير ليس له قفل (٤)

(١) انظر أمثلة على هذا في الأغاني ١٢/٨٩ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٣/١٤ ، ١٥ ، ١٦ ،
١٨/١١٥ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ (سأسي) .

(٢) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٩١ .

(٣) انظر الأغاني ١٤ / ١١٥ - ١١٦ (سأسي) .

(٤) كذا في طبعتي سأسي وبولاق ، ومعنى البيت لا يستقيم ، والظاهر أن عبارة « فلا يك »
في الشطر الثاني تحريف صوابه « فدونك » حجة تستقيم المقابلة بين البشريين .

فقد نلتَ سلطاناً عظيماً فلا يكن
وأنتَ امرؤٌ حلو اللسان بليغُهُ
وقبلكَ قد كانوا علينا أئمة
إذا أنصتوا (١) للقول قالوا فأحسنوا
يذمون دنيانا وهم يرضعونها
فيما معشر الأنصار إني أخوكمُ
ومن أجّل إيواء النبي ونصره
يحبكمُ قلبي وغيركمُ الأصل

والحديث هنا يتراوح بين الشدة واللين . إنه حديث الرجل الغاضب
المغيظ الذي يحاول جاهداً أن يكبت غيظه ويصب ماء بارداً عليه ، ولكن
محاولته لا تجعله ضعيفاً خائراً . إنه يحتاج على هذا الوالى الذى حرمه وحرم
أهل مدينته تلك الزيادة التى يستحقونها ، وهو يوشك أن ينفجر ، وأن
يصب جام غضبه عليه ، ولكنه يتذكر أن هذا الوالى صحابى جليل .
إنه من أولئك الأنصار الذين آووا النبي ونصروه فاستحقوا حب المسلمين
وتقديرهم ، وهو لهذا يذكره بكتاب الله الذى يتلوه ، وبالأمانة التى حملها
وعليه أن يراها كما أمره الله ورسوله . ولكن لهجته تشتد وتعنف حين
يتذكر أنه قد أغلق دونهم باب الخير ، وفتح لهم باب الشر ، وأن الله
قد أعطاه سلطاناً عظيماً ، ولكنه قصر فى القيام بحقه ، وأن حلاوة لسانه
التي عرف بها تنقلب إلى مرارة كلما تحدثوا إليه فى هذه الزيادة . وهو
يعجب من هذه المفارقات التى يلاحظها على تصرفاته ، ولا يجد ما يحذره
به إلا أن يذكره بمن سبقه من الولاة الذين تولوا أمرهم فكانوا مثلاً سيئاً
لنفاق الشخصية وتلونها ، لعله يتدارك أمر نفسه فلا يكون صورة منهم .
لأنهم أرادوا تقويمهم ، مع أنهم هم أنفسهم كانوا معوجين ، وكانوا
يحسنون القول ، ولكنهم يسيئون الفعل ، وكانوا يدعون القناعة ، مع أنهم
أبعد الناس عنها . لقد امتصوا خيرات دنياهم حتى آخر قطرة منها ،

(١) كذا فى الطبعين ، والظاهر أنها تحريف أيضاً ، ولعل الصواب « نصبوا » بمعنى
وقفوا وقاموا تهيؤا للقول .

ولم يتركوا لهم شيئاً سوى الجذب والحفاف . ثم يعود إلى نفسه في النهاية هذوؤها ، فيتحدث إلى الأنصار حديثاً ليناً رقيقاً يحتم به أبياته . وكانت نتيجة هذا الحديث الذي لم يرتفع إلى مستوى الشدة ، ولم يهبط إلى مستوى الضعف ، تشبهه تماماً ، فلم يشتد النعمان على ابن همام فيعاقبه ، ولم يضعف أمامه فيقر لهم الزيادة ، وإنما قال : « لا عليه ألا يقرب ، والله لا أجيزها ولا أنفذها أبداً » (١)

ومرة أخرى يشكو إلى عبد الله بن الزبير أخاه مُصعباً حين تزوج سَكينة فمَهَرَهَا ألف ألف درهم (٢) :

أبلغ أمير المؤمنين رسالةً من ناصحٍ لك لا يريد خداعاً
بُضْع الفتاة بألف ألفٍ كامل وتبيت سادات الجنود جياعا
لو لأبني حفصٍ أقول مقالتي وأبث ما أبثتكم لارتاعا

والأبيات نصيحة عنيفة ، بل هي شكوى صارخة من هذا العبث بأموال الدولة . وأى عبث أشد من أن يدفع الوالى ألف ألف مهرأً لزوجته ويترك جنوده جياعاً لا يدفع لهم أجورهم ؟ إنه عبث يهدد سلامة الدولة تهديداً خطيراً ، لأنه سيثير عليها جيشها الذي يحميها . ثم هو عبث ينكره الدين الذي لا يعرف هذا التغالى المسرف في المهور ، ويرتاع له فقهاء المسلمين لو يبلغهم أمره .

ولعل أطرف قصيدة وصلت إلينا من شعره في هذا الجانب الاقتصادي تلك اللامية الطويلة التي بعث بها إلى عبد الله بن الزبير يشكو فيها عماله وأصحاب الخراج والصدقات في المنطقة الشرقية من دولته (٣) . وهي — في حقيقة أمرها — « صحيفة سوداء » يسجل فيها أسماء أولئك الولاة والعمال الذين خانوا الأمانة التي حملوها ، ويذكرهم لولى الأمر الشرعى

(١) الأغاني ١١٦/١٤ (سأى) .

(٢) الأغاني ١٦٣/١٤ (سأى) .

(٣) انظرها في البلاذري : أنساب الأئمة ١٩١/٥ وما بعدها — والأسماء الواردة

فيها أسماء طائفة من الولاة وعمال الخراج والقائمين على حباية الصدقات .

واحدًا واحدًا ، مبيناً له وجوه شكواه منهم ، وما ينكره عليهم من عبث بأموال الدولة ، وإنفاق لها على مصالحهم الشخصية دون نظر إلى مصلحة الدولة التي عاهدت إليهم بأمرها . فهم يستولون على « تموين الشعب » ثم يبيعونه للتجار ويحرمون الشعب منه ، وهم يستولون على مال الخراج ليقسموه فيما بينهم كأنه غنيمة لهم ، وهم لا ينفقون هذا المال المغتصب في وجوه الخير والبر ، وإنما ينفقونه على ملذاتهم ولهوهم . لأنهم ينفقونه على القيان والمغنيات المتبذلات . وإذا كان بعضهم يظهر الورع والتقوى ويقوم الليل متهجداً قارئاً فإن ذلك لم يمنعه من اغتصاب أموال الناس والاستمتاع بها دون خشية من الله أو خوف من الخليفة . وقد ظهرت آثار ذلك كله عليهم ، وبدأت مظاهر النعمة الطارئة والثراء الفاحش . لقد جاءوا إلى ولاياتهم وأعمالهم فقراء ، ولكنهم أصبحوا اليوم مترفين يأكلون من الطعام أطيبه ، أرباب خيل وإبل بعد أن كانوا رجالاً لا ركاب لهم . لأنهم جميعاً حائثون يغتصبون حقوق الناس ، ويأكلون أموال اليتامى والأرامل ظلماً وعدواناً ، ويجعلون بيوت المال مأكل لهم ، حتى ساءت الحالة الاقتصادية ، وأصبحت تتطلب علاجاً حازماً سريعاً ، وتدخلاً من الخليفة نفسه لينقذ شعبه من براثن هؤلاء الجشعين الحائثين العابثين بأموال الدولة وحقوق الشعب . ولا علاج لهذه الحالة السيئة سوى محاسبتهم حساباً عسيراً ، وضربهم بالسياط ، ووضع القيود في أيديهم ، حتى يعترفوا بما ارتكبوه من جرم في حق الشعب ، ويظهروا ما اغتصبوه من أمواله ، ثم عزلهم بعد ذلك .

فإذا ما مضينا إلى العصر العباسي فإننا نلاحظ أن موقف الشعراء من هذا الجانب من جوانب الحياة الاقتصادية لم يتغير عن موقف أسلافهم في العصر الأموي ، فالشكوى من اختلال الحياة الاقتصادية واضطرابها ظلت تدوى أصدائها في الشعر العباسي كما كانت في الشعر الأموي .

ومن الحق أن المال كثر في العراق في العصر العباسي ، بعد أن أصبح مركز الخلافة ، ومستقر الدولة ، وموطن القصر ، تنصب فيه أموال الدولة

الإسلامية الواسعة الغنية ، و تتركز فيه ثروتها الضخمة العريضة . ولكن من الحق أيضاً أن كثرة المال وضخامة الثروة في العراق لم تقرب بين الطبقات الاقتصادية المتفاوتة في المجتمع العباسي ، ولم تقض على الفوارق البعيدة بينها . فقد كانت أموال الدولة موزعة توزيعاً جائراً ، فأكثرها ينصب في قصور الخلفاء والأمراء والحاشية وعمال الدولة ليسيل منها إلى المقربين إليهم ، أما عامة الشعب فقد كانت في حالة شديدة من البؤس والفقر ، زاد منها ما كان من ارتفاع الأسعار بسبب زيادة النقد المتداول في الأسواق .

ويحتفظ ديوان أبي العتاهية بقصيدة طريفة تصور هذه الحالة تصويراً دقيقاً (١) . وكما فعل ابن همام في العصر الأموي حين وجه قصيدته اللامية التي تحدثنا عنها إلى عبد الله بن الزبير في صورة شكوى من اضطراب الحالة الاقتصادية واختلالها ، كذلك فعل أبو العتاهية . فقد نظم قصيدته في صورة شكوى وجهها إلى الخليفة ، يبين له فيها وجوه الاختلال الاقتصادي التي يلحقها بحكم أنه أحد أفراد الشعب الذي يعاني من هذا الاختلال الأمرين . إنه يتحدث إلى الخليفة بلسان الشعب البائس الجائع المسكين الذي يعاني من سوء الحالة الاقتصادية ألواناً من شظف العيش وقسوة الحياة ، فالأسعار مرتفعة ترهق كواهل الشعب وتكلفه من أمره شططاً ، وفرص الكسب ضيقة قليلة في وجهه ، والأزمة مستحكمة آخذة بخناق ، والفقر ضارب بأطنابه ، والناس يغدون ويروحون وهم يحملون هموم الدهر وغمومه ، بل إن هذه الهموم والغموم هي التي تروح وتغدو بين الناس ، واليتامى والأرامل أفقرت بيوتهم وخلت من حاجات الحياة الضرورية ، وربات البيوت ذوات العيال يمسين ويصبحن جائعات طاويات البطون هن وأولادهن الصغار الذين لا يجدون ما يسد رمقهم ، والبطون جائعة ، والأجساد عارية ، والكل يشكو شكوى مرة ، ولا أمل لهم إلا في الخليفة

(١) انظرها في ديوانه / ٣٠٤ - ٣٠٧ . والقسم الأول منها في الزهد ، والقسم

الآخر (٣٠٦ - ٣٠٧) هو الذي يعيننا هنا .

الذى يرتجونه لإصلاح الحال ، وإنقاذ الموقف السيئ الذى وصلت إليه الأمور .

وإذا كان أبو العتاهية قد اتفق مع ابن همام فى الطريق العام الذى سلكه ، فإنه يختلف عنه فى المشاهد التى وقف عندها فى هذا الطريق . لقد وقف ابن همام عند أسباب الحالة ، أما أبو العتاهية فقد وقف عند نتائجها ، فابن همام يعرض على الخليفة الأسباب التى أدت إلى هذه الحالة السيئة ، أما أبو العتاهية فيعرض على الخليفة الحالة كما انتهت إليه . وابن همام رجل ناثر غاضب عنيف ، لا يرضيه إلا أن يوقع الخليفة عقابه على ولاته وعماله الذين كانوا سبباً فى هذه الحالة السيئة ، أما أبو العتاهية فإنسان رقيق الحس ، مرهف العاطفة ، لا يثور على أحد ، ولا يعنف على أحد ، وإنما يأسى لذلك الشعب الجائع الفقير المحروم ، ويتمنى أن يمد الخليفة إليه يد المساعدة والرحمة لينقذه من برائن الجوع والفقر والحرمان . ومن هنا لم يتردد ابن همام فى أن يذكر للخليفة أسماء ولاته وعماله لينالوا على يديه جزاء ما اقترفوه فى حق الشعب ، أما أبو العتاهية فلم يعرض لأحد بسوء ، ولم يسم أحداً ، وإنما اكتفى بعرض الحال كما هى ، لاليعاقب الخليفة أحداً عليها ، وإنما لينقذ شعبه منها . وكلا الاتجاهين يتلاءم مع شخصية الشاعرين ، فابن همام — كما رأيناه من قبل — شاعر ناثر بطبعه ، مشارك فى الفتن والثورات ، أما أبو العتاهية فهو — كما سنراه بعد قليل — شاعر إنسانى هادئ الطبع ، ذو شخصية انطوائية .

الشعر وحياة الزهد :

رأينا من قبل أن موجة الزهد في الكوفة بلغت درجة المد العالى في العصر الأموى ، وأن هذه الموجة ظلت في تدفعها على الشاطئ العباسى فترة غير قصيرة ، وإن تكن قد بدأت ترتفع من حولها موجة أخرى من اللهو والمجون والزندقة (١) .

و حين نمضى إلى ديوان الشعر الكوفى لنرى إلى أى حد صور هذه الموجة الزاهدة ، وإلى أى حد عبر شعراؤه عنها ، نلاحظ أننا أمام موقف فنى غريب : لقد صمت الشعر الكوفى طوال عصر بنى أمية عن تصوير هذه الموجة ، ولم يظهر شاعر زاهد غمر حياته فيها ، وأخلص فنه لها حتى إذا ما تقدم العصر العباسى ، وبدأت موجة اللهو والمجون والزندقة ترتفع ، خرج الشعر الكوفى عن صمته ، وظهر من أصحابه من اتخذ الزهد مذهباً له في الحياة ، ومن تصويره والتعبير عنه مذهباً له في فنه . والغرابة في هذا الموقف ترجع إلى أنه في الوقت الذى ارتفعت فيه هذه الموجة صمت الشعر الكوفى عن تصويرها ، فلما بدأت تصطرع مع موجة اللهو والمجون والزندقة أخذ صوت الشعر يرتفع . وهذه الغرابة تدفعنا إلى التساؤل عن السر في هذا الموقف الفنى .

ما الأسباب التى جعلت الشعر يصمت عندما كانت هذه الموجة عالية ، وجعلت صوته يرتفع عندما أخذت موجة اللهو في الارتفاع ؟

من الممكن أن نلاحظ - أولاً - أن كثيراً من زهاد العصر الأموى كانوا - كما يظهر من أخبارهم - ينفرون من الشعر ، وكانت الفكرة

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٨٧ ، ٢٠٤ .

السائدة بينهم هي كراهيته والبعد عنه ، وكأنهم كانوا من رأى ذلك الفريق الذى يرى أن الإسلام حض على كراهية الشعر بما ورد فى القرآن والحديث من ذم للشعراء ، ومن تصوير لزعامه امرئ القيس لهم فى النار ، ومن موازنة بين امتلاء الجوف بالقبح وامتلائه بالشعر . يؤيد هذا ما يرويه ابن سعد عن مسروق الأجدع الزاهد الكوفى الكبير من أنه سئل عن بيت شعر ، فقال : « إني أكره أن أجد فى صحيفتى شعراً^(١) » وما يرويه عن الربيع بن خثيم زاهد الكوفة الأكبر من أنه قيل له : « لو كنت تقول البيت من الشعر » فقال : « إنه ليس شئ يتكلم به أحد إلا وجدته فى إمامه ، وإني أكره أن أجد فى إمامي شعراً^(٢) » . فزهاد الكوفة فى العصر الأموى — أو على الأقل كثير منهم — كانوا حريصين على أن تخلو صحفهم يوم القيامة من الشعر الذى كان العرب ينظرون إليه على أنه من وحي الشياطين ، وكأنهم كانوا يرون فيه مشغلة لهم عن التفرغ للعبادة ، وإضاعة للوقت الذى كانوا يملئون به ذكر الله وقراءة القرآن ، أو تلك الأنغام الروحانية التى سجلها لهم زاهدهم الأكبر الربيع بن خثيم فى «دستوره» ذى المواد التسع الذى أشرنا إليه من قبل^(٣) . وإذا كان هذا الزاهد الأكبر الذى كان مثَلهم الكامل ظل — كما رأينا — عشرين سنة لا يتكلم إلا بكلمة تصعد ، فإن أقل ما ينتظر من غيره من الزهاد ألا يقولوا شعراً . وأغلب الظن أن هذا النفور من الشعر الذى كان يملأ نفوس كثير من زهاد الكوفة فى هذا العصر ، وهذا الفهم المتزمت لنصوص القرآن والحديث فى موقفها من الشعر ، لم يكن إلا أثراً من آثار تلك المبالغات التعبدية التى رأيناها عند طائفة منهم^(٤) . ومن هنا كان طبعياً أن يحرص هؤلاء الزهاد على أن تخلو صحفهم فى الدنيا من الشعر كما يحرصون على أن تخلو صحفهم فى الآخرة منه . وإنما اتجه هؤلاء الزهاد إلى لون آخر من ألوان الفن الأدبى يصورون فيه آراءهم فى الحياة، ويعبرون به عما يدور فى نفوسهم من معان وأفكار ،

(١) الطبقات الكبير ٥٣/٦ .

(٢) المصدر السابق / ١٣٠ .

(٣) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٩٠ .

(٤) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٩٧ .

وهو الخطابة ، فالخطابة أو - بتعبير أدق - الخطابة الوعظية أو القصص الديني هي الفن الأساسي الذي ظهر عندهم في حياتهم الأدبية .
ومن ناحية أخرى كان الشعراء الكوفيون طوال عصر بني أمية مشغولين بالحياة السياسية من ناحية ، والحياة القبلية من ناحية أخرى . وتوشك السياسة والعصبيات أن يكونا الموضوعين الأساسيين اللذين استأثرا بكل العبقریات الفنية التي ظهرت في هذا العصر . والسياسة والعصبيات موضوعان يسيطر عليهما جو من الصخب والذنيوية لا يتفق مع حياة الزهد التي يسودها جو من الهدوء والروحانية . ولهذا لم يكن أمام هؤلاء الشعراء فرصة للرجوع إلى أنفسهم ، أو التفكير في مشكلة الحياة والموت ، وهي المشكلة الأساسية في أدب الزهد ، لأن وقتهم كله مشغول بالتفكير في الدنيا ومصيرهم فيها ، لا مصيرهم بعدها . وليس معنى هذا أن الزهاد لم يشتركوا في الحياة السياسية ، وإنما معناه أن السياسيين هم الذين لم يشتركوا في الحياة الزاهدة . واشترك الزهاد في الحياة السياسية ليس معناه أنهم تخلوا عن حياتهم الروحانية ، وإنما معناه أنهم يدافعون عنها بدفاعهم عن الدين والحق والخير . ومن المؤكد أن هذه العبقریات الفنية التي شغلتها السياسة والعصبيات لو أتيحت لبعضها فرصة الرجوع إلى النفس والتفكير فيما بعد الحياة وفيما بعد الموت لكانت بين أيدينا الآن مجموعة فنية من الشعر الزهدي . فلما تقدم العصر العباسي ، وأخذ صخب الحياة السياسية والحياة القبلية في الهدوء ، وقل اندفاع الشعراء نحو هاتين الحياتين بدأت العبقریات الفنية تتجه اتجاهات أخرى ، ومن بين هذه الاتجاهات كان الزهد .

وساعد على ذلك ارتفاع موجة اللهو والمجون والزندقة في بداية هذا العصر ، وما ترتب عليه من اندفاع طائفة كبيرة من شعرائه ليغمروا أنفسهم في تيارها الدافئ الذي كان كلما اشتد تدفقه ارتفعت درجة دفئه ، فازداد اندفاع الناس نحوه وانغمارهم فيه . وكان طبعياً أن يكون لهذا الاندفاع رد فعل ، فظهر جماعة من الشعراء يقفون في وجه هذا التيار ، ويطبقون في طريقه السدود ليقهروا من شدة اندفاعه ، ويصبون فيه ماء بارداً ليخففوا من درجة حرارته التي كانت تجتذب الناس إليه ، فاتجهوا

إلى شعر الزهد وأكثروا من ذكر الموت فيه ، لعل تذكير الناس بانطفاء جذوة الحياة من أجسادهم حين تمتد إليها يد الموت الباردة يحدث تأثيره في نفوسهم التي طال انغمارها في هذا التيار الدافئ المتدفق . ومعنى هذا أن ارتفاع الموجة اللاهية في بداية العصر العباسي وما ترتب عليه من اندفاع الشعراء نحوها كان من العوامل التي ساعدت على ظهور شعر الزهد في هذه الفترة . وقد نجد تأكيداً لهذا في شخصية أبي العتاهية شاعر الزهد الأكبر في هذه الفترة ، الذي كان في أول أمره لاهياً . فزهد أبي العتاهية — في حقيقة أمره — رد فعل لحياته اللاهية ، وأبو العتاهية — من هذه الناحية — يعد صورة مصغرة من عصره .

وإذن فقد مرت حياة الزهد بالكوفة في عصر بني أمية دون أن تنجب شاعراً يتخذ منها موضوعاً لفنه يتخصص فيه ويفرغ له . ولكن هل معنى ذلك أن هذه الحياة مرت بالمجتمع الفني في هذه المدينة دون أن تخلف أثراً فيه ؟

يبدو أن الإجابة بالإيجاب عن هذا السؤال تعد إنكاراً للواقع ، وجنوحاً عن الصواب ، بل كفراناً بطبيعة الأشياء ، ونسياناً لقانون التأثير والتأثير . فليس من اليسير أن نتصور أن هؤلاء الزهاد الذين ارتفعت موجة الزهد عندهم إلى درجة المد العالي قد مروا في مجتمعهم دون أن يتركوا أثراً فيه ، وإنما طبيعة الأشياء وقانون التأثير والتأثير يفرضان علينا أن نتلمس آثاراً لهذه الموجة الزاهدة في الشاطئ الفني ، حتى لو كانت رشاشاً بصيبه ، أو تفتيتاً لصخوره ، أو تندياً لرماله .

وأول ما نقف عنده ذلك الأثر العام الذي تركته حياة الزهد في شعراء الكوفة . فقد كان هؤلاء الشعراء يعيشون في مجتمع تشيع فيه نفحات الزهد ، وتردد في جنباته أنغامه الروحانية . وليس من شك في أن هذه النفحات والأنغام كانت تصل إلى قلوبهم وأسماعهم — على الرغم من انغمارهم في الحياة السياسية والحياة القبلية — لتحديث تأثيرها في نفوسهم سواء أكانت على استعداد لتقبل هذا التأثير أم كانت عصية عليه ، تماماً كما تفعل الموجة القوية حين تؤثر في الرمل كما تؤثر في الصخر . ولا يمكن

بأى حال من الأحوال أن نتصور أن هؤلاء الشعراء — مهما تكن نفوسهم عصبية على هذا التأثير — كانوا يعيشون بمعزل عن هذه الحياة الزاهدة ، أو أن ماديتهم كانت « مادة عازلة » تحول دون وصول هذا التيار الروحاني إلى نفوسهم ، إلا إذا افترضنا أنهم كانوا يعيشون في عزلة نفسية تامة عن مجتمعهم وبيئتهم . لقد كان هؤلاء الشعراء يعيشون في جو فيه روحانية ومثالية ، وفيه نفور من الدنيا ورفض لزخرفها ، وإحساس عميق بما بعدها ، وكان هذا كله يؤثر في نفوسهم . ومن الطبيعي أن يكون لهذا التأثير النفسي تأثير في الشعر ، مادام الشعر — كما هو مقرر — تعبيراً عن النفس .

ففي أرجاء الكوفة التي تكاثفت فيها ظلمات السياسة والعصبيات أخذت هذه المصاييح الروحانية التي أوقدها زهادها تلتهم ، وفي أضواء هذه المصاييح مضى شعراؤها ينظمون شعرهم ، فتظهر فيه من حين إلى حين ومضات نورانية ، كأنها سنا البرق حين يلمع من بين ظلمات السحاب . ولنستمع إلى أعشى همدان — بين صخب السياسة ، وضجيج العصبيات ، وكبرياء الأرستقراطية ، التي كان يخوض ظلماتها — يتحدث عن الموت والحياة ، ويصور ما بعدها تصويراً مؤثراً أبكى الخليفة عمر بن عبد العزيز حتى أخضل لحيتَه (١) :

وبينا المرء أمسى ناعماً جَدَلاً	في أهله مُعْجَباً بالعيش ذا أُنَقْ
غِيراً ، أتيح له من حَيْثُه عَرَضٌ	فما تلبث حتى مات كالصَّعِقِ
ثُمَّ أَضْحَى ضَحًى مِنْ غَيْبٍ ثَالِثٍ	مَقْنَعاً غَيْرَ ذِي رُوحٍ وَلَا رَمَقِ
يُبْكِي عَلَيْهِ ، وَأَدْنُوهُ لِمَظْلَمَةٍ	تُعَلِّي جَوَانِبَهَا بِالْتَرْبِ وَالْفَلَقِ
فما تزود مما كان يجمعه	إلا حَنُوطاً وما واره من خِرَقِ
وغير نفحة أعوادٍ تُشَبُّ لَهُ	وقلَّ ذلك من زادٍ لمنطلقِ

إنه لحن من ألحان الزهد يعزفه الشاعر في أضواء هذه المصاييح الروحانية ، وومضة نورانية اثتلقت في حياته فكشفت عنها — ولو إلى حين — ماديتها الكثيفة المظلمة . إنه يتحدث عن الموت ، ولكنه ليس الموت الذي يظهر

(١) الأغاني ٥٧/٦ (دار الكتب) .

لبعض الناس شبحاً مخيفاً ترتعد له الفرائص وتقشعر الجلود ، أو الذى يظهر « هادماً للذات ومفرقاً للجماعات » ، وإنما هو الموت الذى يفاجئ الغافل الساهى وهو مطمئن إلى حياته ، مستمتع بها ، فينتزع من بين أحضانها قبل أن يتزود لرحلته الطويلة البعيدة . إن الشاعر لا يتحدث عن الموت حديثاً فلسفياً ولا حديثاً عاطفياً ، ولكنه يتحدث عنه حديثاً دينياً . إنه لا يخاطب العقل ولا يخاطب العاطفة ، ولكنه يخاطب الروح . إنه يريد أن يرتفع بالإنسان من سفوح الجسد إلى قمم الروح عن طريق إثارة تلك الفكرة الدينية عن رحلة الموت والتزود لها بالعمل الصالح ، تلك الفكرة التى صورها القرآن والحديث تصويراً رائعاً . إنه يريد أن يتزود الإنسان من دنياه لآخرته قبل أن يأتى ذلك اليوم الذى يفارق فيه الدنيا إلى حفرة مظلمة دون أن يأخذ معه مما جمعه شيئاً اللهم إلا ذلك الحنوط الذى يغسل به ، وتلك الخرق التى يكفن فيها ، ولن يملك له أحد يومئذ شيئاً ، حتى أهله وأصحابه ، سيشتد بكأؤهم عليه ، ولكنهم - مع ذلك - سيوسدونه تلك الحفرة المظلمة ، ويوصدون بابها عليه ، ثم يأخذون فى رفع جدرانها بالتراب والحجارة ، كأنهم يريدون أن يقطعوا كل ما بينهم وبينه . إن هذه الصورة التى يرسمها أعشى همدان لمصير الإنسان فى الحياة ليست صدى للحياة الدينية بمعناها العام الشامل بقدر ما هى صدى لحياة الزهد بمعناها الخاص المحدود . إنها صورة رسمت فى أضواء تلك المصابيح الروحانية التى أوقدها زهاد الكوفة فى جنباتها .

وأمثال هذه الصور الروحانية تأتلق من حين إلى حين فى مجموعة الشعر الكوفى فى عصر بنى أمية ، وهى كلها تدور حول تلك الفكرة الأساسية فى أدب الزهد ، فكرة الحياة والموت ، أو - بعبارة أخرى - فكرة المصير . وقد يكون من الطريف أن نلاحظ أنها تظهر فى الرجز كما ظهرت فى القصيد . وهذا أبو النجم العجلى^(١) يعبر عنها تعبيراً بدوياً فيه سداجة البادية ، ولكن فيه أيضاً روحانية رقيقة :

(١) هو شاعر كوفى كان ينزل بسواد الكوفة (انظر ابن قتيبة : الشعر والشعراء /

فلو ترى الثيوس مُضْجَعَاتٍ عرفتَ أنْ لسنَ بِسالمات
أقول إذ جنُّ مُذْبَحَاتٍ ألم تكن منْ قَبْلُ راتعاتٍ
ما أقربَ الموتَ من الحياة (١)

إن هذا الراجز البدوي - على الرغم مما كان يملأ نفسه من خشونة
البادية وقساوتها - لم ينج هو أيضاً من تأثير هذه الموجة الزاهدة . إنه يتحدث
عن فكرة المصير ، ولكنه لا يتحدث عنها حديث رجل حضري كأعشى
همدان ، وإنما يتحدث عنها كما يتحدث أبناء البادية . إنه يضرب مثلاً
لمصير الإنسان في الحياة بتلك الثيوس القوية التي يراها في صحرائه ترتع
وتعدو وتثب ولكن المصير الذي لا مفر منه ينتظرها . إن شفار الحزار
تُسْحَد لها ، ثم تُنْتَزَع انتزاعاً من مرعاها لتُنْتَزَع من أجسادها الحياة
دون أن تُمَهَّل أو يُتَأَنَّى بها ، وإنْ هي إلا لحظات قصيرة حتى تصبح
أجساداً لا حياة فيها كأن لم تكن منذ قليل تملأ أنفاسُ الحياة جنوبها .
وإذن فما الموت ؟ وما الحياة ؟ إنهما مرحلتان متقاربتان لا تفصل بينهما
إلا خطوة قصيرة ، بل ممعة في القصر ، لا تزيد في أمدها عن تلك اللحظات
التي يجري فيها الحزار شفرته على عنق ذبيحته فإذا هي تنتقل من عالم الحياة
إلى عالم الموت .

على هذا النحو كانت موجة الزهد تؤثر في الشاطيء الفنى للكوفة
طوال عصر بني أمية ، فتفتت صخوره وتندى رماله بما كانت تؤثر في
نفوس شعرائه الذين قست قلوبهم لكثرة ما انغمروا في السياسة والعصبيات ،
وتصيبهم من حين إلى حين برشاشها حين تبعث في نفوسهم تلك الومضات
الروحانية التي كانت تأتلق في قصائدهم وأرجازهم .

ولكننا لا نكاد نصل إلى أواخر العصر الأموي حتى نلاحظ أننا
أصبحنا في بداية الطريق . لقد أخذت موجة اللهو في الارتفاع ، ومع
ارتفاع هذه الموجة بدأ شعر الزهد في الظهور . وقد فسرنا هذا منذ قليل
بأنه رد فعل طبيعي لهذا الارتفاع .

(١) الجاحظ : البيان والتبيين ٢/٢٠٢ (كتاب الزهد) .

ففي أواخر هذا العصر ظهر عبد الله بن معاوية الذي نراه ممثلاً لهذه الظاهرة — ظاهرة رد الفعل — تمثيلاً لا بأس به . وقد رأينا من قبل (١) أنه كان في أول أمره «سيء السيرة ، رديء المذهب ، قتالاً ، مُستظهِراً ببطانة السوء ومن يُرمى بالزندقة » . ويكفي أن نلاحظ أن «خاصته» التي كان يأنس إليها كانت مؤلفة من ثلاثة من أصحاب الزندقة والحلابة : مطيع بن إياس المشهور ، وعُمارة بن حمزة الزنديق ، وشخص آخر اسمه البقل كان ينكر البعث والقيامة ، وأن صاحب شرطته كان دهرياً لا يؤمن بالله (٢) ، لكي ندرك في أي جو فاسد كان يعيش ابن معاوية الشطر الأول من حياته . ولكنه لم يكد يتحرك لدعوته حتى عدل عما كان فيه ، واتجه إلى طريق الزهد ، فلبس الصوف ، وأظهر سياء الخير (٣) . ومعنى هذا أن ابن معاوية سلك نفس الطريق الذي سلكه أبو العتاهية من بعده ، ومر بالمرحلتين اللتين مر بهما ، مع اختلاف في الدوافع من ناحية ، وفي الدرجة من ناحية أخرى . فالدوافع التي دفعت ابن معاوية إلى سلوك هذا الطريق دوافع سياسية ، وهي غير الدوافع التي دفعت أبا العتاهية والتي سنعرض لها بعد قليل ، ودرجة الزهد عند ابن معاوية ليست حارة ولا عميقة كما هي عند أبي العتاهية . وأغلب الظن أن زهد ابن معاوية لم يكن صادراً عن إيمان صادق ، أو رغبة عن الدنيا ، أو ارتفاع بنفسه عن ماديتها إلى روحانية مثالية ، وإنما هو — كما يبدو لنا — أسلوب اصططنعه في حياته ، ودور تمثيلي مضى يلعبه على مسرح الحياة السياسية ليضمن لحركته النجاح .

وقد قلنا من قبل (٤) إن مجموعة شعره تدور حول محورين : اللهو من ناحية ، والحكمة من ناحية أخرى . ونحن نرجح أن شعر اللهو أثر من آثار الفترة الأولى من حياته ، وأن شعر الحكمة أثر من آثار الفترة

(١) انظر فصل «الشعر والحياة السياسية» ص ٤٢٦ .

(٢) انظر الأغاني ٧١/١١ (سأى) ، ومقاتل الطالبين / ١٦٢ .

(٣) انظر المصدرين السابقين : الأغاني / ٧٠ ، والمقاتل / ١٦٥ .

(٤) انظر فصل «الشعر والحياة السياسية» ص ٤٢٥ .

الثانية . وهذا الترجيح يقوم على أساس إيماننا بتلك الصلة المقررة بين الفن والحياة أو بين الفن والنفس . والشئ الذى يلفت النظر هو أن شعر الزهد - بمفهومه الدقيق - لا أثر له فى مجموعة ابن معاوية الفنية ، فالتشاؤم من الدنيا ، والميل عنها ، والحرص على الآخرة ، وذكر الموت ، كلها معان لا أثر لها فى شعره ، على الأقل الذى وصل إلينا . بل إن الفكرة الأساسية التى قلنا إن أدب الزهد يدور حولها ، وهى فكرة المصير ، لا أثر لها فيه أيضاً . ونحن إذا وضعنا جانباً فكرة أن شعره لم يصل إلينا كاملاً ، لأنها كما تنطبق عليه تنطبق على غيره ، فإننا نتساءل عن السر فى اختفاء شعر الزهد - بمفهومه الدقيق - من مجموعته الفنية .

أغلب الظن أن هذا يرجع إلى ما رجحناه من أن زهد ابن معاوية لم يكن إلا شيئاً تمثيلاً مصطنعاً يقصد به إلى أهداف سياسية أكثر مما يقصد به إلى غايات روحانية . فمثل ابن معاوية فى مطامعه السياسية لا يمكن أن يكون كارهاً للدنيا أو نافراً منها أو منطوياً على نفسه فيها .

ومع ذلك فمن الممكن أن نعد شعر الحكمة عنده أثراً من آثار الزهد ، أو - إذا تساهلنا فى التعبير - لوناً من ألوان الشعر الزهدى ، بشرط أن نتسع قليلاً بمفهوم هذا الشعر لندخل فيه هذا اللون من شعر الحكمة . ولكن يجب ألا يفهم من هذا أننا نجعل كل شعر الحكمة أثراً من آثار الزهد أو لوناً من ألوانه ، لأن محاولة كهذه لن تكون إلا تعسفاً وشططاً ومجانبة للصواب . فشعر الحكمة قديم فى الشعر العربى ، بل لعله قديم قدم هذا الشعر ، وهو فى وضعه الفنى الصحيح صدى لتجارب الشاعر فى الحياة ، وخلاصة مركزة لهذه التجارب يصوغها صياغة خاصة ليلون شعره بلونها العقلى الذى يعد شيئاً طريفاً فى البناء الفنى . وإنما شعر الحكمة الذى نراه أثراً من آثار الزهد هو ذلك الشعر الذى يصور فيه الشاعر تجاربه ، لا فى حياته عامة ولكن فى دائرة محدودة منها ، هى دائرة النفس الإنسانية وما يعتمل فيها من صراع بين الخير والشر ، أو - إذا استعرنا التعبير القرآنى - دائرة النفس الأمارة بالسوء ، بشرط أن يكون هدف الشاعر من تصوير هذا الصراع الانتصار للخير والتغلب على عناصر الشر فى نفسه على أساس دينى ، وبشرط

ألا يتعرض الشاعر لهذه التجارب عَرَضاً في ثنایا أبیاته لیلونها بلونها العقلی الطریف ، وإنما يتناولها على أنها موضوع مستقل يقف عنده ويطیل فيه التأمل ، كما يقف ويتأمل في أى موضوع من موضوعات شعره .

على هذا الأساس نستطيع أن نتقدم إلى شعر الحكمة عند ابن معاوية لنقف عند تلك المجموعة منه التي تدور في هذه الدائرة المحدودة ، دائرة النفس وما يدور فيها من صراع بين الخير والشر ، فنلاحظ أنها دائماً انتصار للخير ، وتغلب على الشر على أساس ديني ، كما نلاحظ أنها تمثل موضوعاً مستقلاً في شعره ، لا يثره في ثنایا أبیاته ، وإنما يقف عنده ويطیل فيه التأمل . إنه يحاول دائماً أن يعرض علينا صورة من هذا الصراع النفسی الذي مر به في حياته ، ثم يظهر نفسه في مظهر الذي استطاع أن يتغلب على الشر وينتصر للخير ، عن طريق تفكيره الديني لا تفكيره الفلسفي .

وقد رأينا في الفصل السابق تلك الأبيات التي قالها وهو خارج من الكوفة بعد إخفاق ثورته ، وقلنا إنها صدى لحياته السياسية . ونستطيع هنا — من وجهة النظر الزهدية — أن نرى فيها أثراً من آثار حياة الزهد التي كان يصطنعها . إنه يصور فيها صراعاً نفسياً بين الشر والخير : الشر ممثلاً في جهل الشباب ، وتتبع عيوب الناس ، ومخالفة الفعل للقول ، والطمع المادي ، والخير ممثلاً في الحكمة الرزينة ، والنظر في عيوب النفس ، وموافقة الفعل للقول ، وتخلص الإنسان من أطماعه . وهو يدعو فيها إلى الانتصار لهذه الجوانب الخيرة والتغلب على جوانب الشر عن طريق الدين ، فيكفي أن يكون الإنسان مؤمناً عميق الإيمان ، وأن يفرض على نفسه ما يفرضه الدين عليه من بعدٍ عن الجهالة ، وتتبع لعورات الناس ، ومن صدق في القول والعمل ، ومن توكل على الله ، وحمد الله في السراء والضراء ، لكي يتغلب على عناصر الشر في نفسه ، وينصر عناصر الخير فيها.

ولنستمع إلى هذه الأبيات (١) التي يرسم فيها صورة أخرى لهذا الصراع النفسى الذى يتغلب عليه عن طريق إيمانه الدينى :

قد يُرْزَق المرء لا من فضل حيلته ويُصْرَف الرزق عن ذى الحيلة الداهى
لقد عجبت لقوم لا أصولَ لهم أثروا ، وليسوا وإن أثروا بأشباهى
مانالى من غنى يوماً ولا عَدَمٍ إلا وقولى عليه : الحمد لله
إن الشاعر يعانى صراعاً نفسياً مصدره ذلك التفاوت بينه وبين الناس
فى الرزق ، ويعجب من هذه الحياة التى تعطى من هم دونه فى الأصل
والشرف ، بل من لا أصول لهم فى حين تحرمه هو . ويشتد هذا الصراع
فى نفسه حتى يعقد فيها « عقدة نفسية » تظهر وهو يحاول إخفاءها فى هذه
الموازنة التى يعقدها بينه وبينهم ، فهم — على الرغم من ثرائهم — لن يرتفعوا
إلى مستواه . ولكن هذا الصراع سرعان ما يهدأ حين يتغلب على نفسه إيمانه
الدينى ، فيتذكر أن الله يرزق من يشاء بغير حساب ، فيتجه إلى الله بحمده
على الفقر كما يحمده على الغنى ، وكأنه ينظر إلى قوله تعالى « لئن شكرتم
لأزيدنكم ، ولئن كفرتم إن عذابى لشديد » .

ومهما يكن فإن ظهور ابن معاوية فى هذه الفترة من حياة الكوفة بهذا
اللون من الشعر الذى نراه صدى للحياة الزاهدة التى اصطنعها ، يعد مقدمة
وإرهاصاً لظهور شاعر الزهد الأكر أبى العتاهية .

* * *

وأبو العتاهية شاعر كوفى عريق فى كوفيته ، « بلده الكوفة ، وبلد
آبائه ، وبها مولده ومنشؤه وباديته (٢) » . وهو من الموالى ، ولاؤه من
قبل أبيه لعنزة ، ومن قبل أمه لزهرة (٣) . والظاهر أنه من الأنباط ،
فقد كان جده الثانى كيسان (٤) من أهل عين التمر (٥) ، وهى بلدة

(١) ابن عبد ربه : العقد الفريد ١٨٣/٢ .

(٢) الأغاني ٣/٤ (دار الكتب) .

(٣) المصدر السابق / ٤ .

(٤) أبو العتاهية هو إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان (انظر المصدر السابق / ١) .

(٥) المصدر نفسه / ٣ .

قريبة من الأنبار غربى الكوفة^(١) ، تقع فى تلك المنطقة الآرامية التى كان ينزلها الأنباط^(٢) ، وفى أخبار أبى العتاهية أن رجلاً من أهل الكوفة عيَّره بأنه نبطى^(٣) ، ومع أن أبا العتاهية غضب لذلك ، وغضب له سيدان من عترة ، وأنكرا ذلك وقالوا له : أنت أخونا وابن عمنا ومولانا ، فإن هذا لم يكن إلا مجاملة منهما ، وإرضاءً له ، ثم غضبا لأنفسهما من هذا الاعتداء الذى وقع على مولاهما .

وقد تفتحت عينا أبى العتاهية على الحياة فى الوقت الذى كانت الدولة الأموية تغمض عينيها فيه الإنماضة الأخيرة . فقد ولد فى سنة ثلاثين ومائة^(٤) ، قبل قيام الدولة العباسية بعامين . وشهدت طفولته ذلك الانقلاب العنيف الذى عَصَف بدولة وأقام مكانها دولة أخرى ، ورأى بعينه الصغيرتين دماء تسيل ، ورؤوساً تتساقط ، وأرواحاً تُنتزع ، وأشلاء تتناثر ، وريح الموت والفناء تفوح فى كل مكان . وانطبعت هذه الصورة القائمة للحياة فى نفسه الصغيرة ، وتركت فيها أثراً حجبت الحياة حيناً من الزمن عندما كان الشباب رِيَّانَ العود مخضراً الإهاب ، ولكنها عادت فأظهرته مرة أخرى عندما أخذ العود فى الحفاف والذبول ليمهد تمهيداً قائماً للمصير المحتوم .

ومضى الصبى يضرب فى شباب الحياة ، فاتصل فى أول أمره بأولئك المختنين من شباب الكوفة ، ومضى يتخنث معهم^(٥) .

ومرت به فى حدائته تجربة نفسية كانت لها أعمق الآثار فى حياته وفنه بعد ذلك ، فقد تعلق قلبه بغرام « امرأة نائحة من أهل الحيرة لها حسن وجمال ودماثة » اسمها سَعْدَى ، وكانت مولاة لبنى مَعْن بن زائدة الشيبانى^(٦) . والذى نريد أن نقف عنده من هذه الحادثة ، ونرى أنه كان عميق الأثر فى

(١) ياقوت : معجم البلدان ٢٥٣/٦ .

(٢) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٣) انظر القصة فى الأغاني ٣/٤ - ٤ .

(٤) ابن خلكان : وفيات الأعيان ١ / ١٠٦ .

(٥) الأغاني ١/٤ .

(٦) انظر الأغاني ٢٤/٤ (دار الكتب) ، ١٤ / ٥٤ (ساسى) .

نفس أبي العتاهية وحياته وفنه ، هو أن هذه المرأة التي مرت بحياته في وقت مبكر كانت « نائحة » . لقد تفتح قلب أبي العتاهية منذ حدوثه على حب امرأة نائحة ، لم تستغل صوتها في الغناء ، وإنما استغلته في النواح ، ولم ترنم بشعر الحب والغزل وذكر الشباب والحياة ، وإنما اتخذت من شعر البكاء والنحيب وذكر الموت والفناء ألحاناً حزينة ترددها لتستخرج من القلوب أحراً آهاتها ، ومن المآقي أغزر دموعها . وعاش أبو العتاهية معها فترة من حياته في عالم الموت والأحزان والسواد والدموع ، بينما ليداته من شباب الكوفة اللاهي يعيشون في عالم الحياة والطرب والآمال الضاحكة المشرقة . لقد انحاز أبو العتاهية في هذه السن المبكرة التي تكون النفس فيها مفتوحة للتأثر بما يحيط بها إلى الجانب المظلم من الحياة ليضرب مع هذه النائحة في شعاب الوادي الموحش الكثيب حيث تهجّع الأجساد هجعتها الأبدية ، وتمثل الحياة في فصلها الأخير :

حُفراً مسقّفة عليهن الجنادل والكثيبُ
فيهن ولدانٌ وأطـ فالٌ وشبانٌ وشيب

كما كان يقول في بعض أبياته (١) . وليس من شك في أن نفسه المتفتحة قد تأثرت بما كانت تنوح به صاحبتة من شعر يصور قصة الحياة الفانية ويرسم صورة حزينة للمصير المحتوم . ومن يدرى قلعه هونقه قد نظم لها شعراً تنوح به . ولعل بعض شعره الذي وصل إلينا في ذكر الموت والمصير من نتاج هذه الفترة ، نظمه من أجل هذه النائحة الحسنة (٢) . ومما يؤسف له أن رواة أخباره وشعره لم يقفوا طويلاً عند صلته بهذه النائحة ، ولم يلفت نظرهم منها سوى تلك المهاترة التي دارت بينه وبين مواليتها من أجلها (٣) . ولو أنهم وقفوا - ولو قليلاً - عند

(١) ديوانه / ٢٥ .

(٢) قد يكون مما يؤيد هذا أن شعر أبي العتاهية في ذكر الموت والمصير لم يكن كله نتاجاً لفترة الزهد في حياته ، وإنما كان بعضه نتاجاً للفترة الأولى قبل زهده (انظر أمثلة لهذا في الأغاني ٤/٤٧ ، وفي الطبري ٣/١/٥٢٥) .

(٣) انظر خبرها في الأغاني ٤/٢٤ - ٢٧ (دار الكتب) ، ١٤/٥٤ - ٥٦ (ساسي) .

الجانب الشخصى من هذه الصلة لفتحوا أمامنا آفاقاً طريفة لدراسة بعض الدوافع التى اتجهت به نحو الزهد ، وطبعت شعره الزهدى بذلك الطابع القاتم المتشائم . ومع ذلك فنحن لا نشك فى أن هذه الصلة كانت لها أعمق الآثار فى حياته ونفسه وفنه .

والشئ الثانى الذى نريد أن نقف عنده من هذه الصلة هى تلك النهاية التى انتهت إليها ، وهى نهاية كانت — ولا شك — صدمة نفسية له . لقد صدم أبو العتاهية فى غرامه الأول ، وتخلت عنه صاحبتة — استجابة لمواليها — وتركته يضمم جراح قلبه الصغير . ولكنه لم ينسحب من الميدان إلا بعد أن طعنها كما طعنته ، فقد صب عليها جام سخطة وغيظه فى أبيات هجاءها بها هجاء شنيعاً فاحشاً^(١) . وهو هجاء يعد — من وجهة النظر النفسية — أثراً من آثار « العقدة » التى عقدتها هذه الصدمة فى نفسه .

واندفع أبو العتاهية فى رد فعل عنيف نحو حياة لاهية ماجنة يدفن فيها قلبه ، لعله يمت تلك الحفقة العاطفية التى اهتزت فى جنبات صدره حين لاحت له سعدى فى أفق حدائثه . فاتصل بعصابات الخلعاء والمجان التى كانت منتشرة فى مدينته ، وتردد معهم على دور اللهو بها ، يشاركونهم فى لهوهم الطبيعى ولهوهم الشاذ ، ويشرب بالكأس التى يشربون بها ، ويسيم سرح اللهو حيث يسيمون ، وينظم الشعر — كما ينظمون — فى مظاهر هذه الحياة اللاهية الخليعة التى يحيونها^(٢) .

فى هذه المرحلة الأولى من حياته اشتغل أبو العتاهية بصنع الجرار الخضر وبيعها فى الكوفة^(٣) ، واتخذ من هذه المهنة عملاً له يكسب به عيشه ، وهى مهنة كانت أسرته تحترفها أيضاً^(٤) . وأغلب الظن أنه فى هذه المهنة أخذ يدرك معنى « المصير » . إنه يرى بعينه هذه الطينة الخضراء التى يصنع منها جراره تتشكل فى يديه أشكالاً شتى ، ثم يلتقى بها فى النار

(١) انظر الأغاني ٢٤/٤ (دار الكتب) ، ٥٤/١٤ (سالى) .

(٢) انظر الأغاني ٨٨/٢٠ ، ٨٩ (سالى) ، ١٤ / ٥٣ - ٥٦ (سالى) .

(٣) الأغاني ١/٤ ، ٤ ، ٨ ، ٩ ، ٤٧ (دار الكتب) .

(٤) المصدر السابق / ٤ ، ٨ - ٩ .

لتحرقها ، ثم تخرج منها إلى قصور الخلفاء والأمراء حيث الترف والنعيم ، أو إلى أكواخ السوق حيث الفقر والشقاء ، ولكن النهاية في الحالتين واحدة ، فسوف تتحطم هذه الحرار ، ثم يلتقي بمخاطمها إلى التراب . أليست هذه قصة الحياة ؟ ألم يخلق الله الناس من سُلالة من طين ، ثم أخرجهم إلى الحياة الدنيا ليبتُلُوهم أيهم أحسن عملاً ، فمنهم سعيد مترف ، ومنهم شقي معذب ، ولكن المصير في الحالتين واحد ، والتراب في انتظار الجميع ليسوى بين من يسكن القصور ومن يسكن الأكواخ ؟ إنه التراب بداية الحياة ونهايتها ، تماماً كما يرى أبو العتاهية في هذه الحرار التي يصنعها من التراب ، ثم يلتقي بمخاطمها في النهاية إلى التراب . إنها قصة الحياة تتمثل كل يوم أمام عينيه .

وفي هذه المرحلة أيضاً بدأ أبو العتاهية ينظم الشعر ، وبدأ يلفت إليه الأنظار ، وأخذت جماعات من ناشئة الأدب وطلابه يقصدون إليه ليكتبوا عنه شعره . ويذكر بعض الرواة أنه رآه « وهو جَرَّار يأتيه الأحداث والمتأدبون ، فينشدهم أشعاره ، فيأخذون ما تكسر من الخزف فيكتبونها فيها(١) » .

وأراد أبو العتاهية أن يجرب حظه في الحياة شاعراً ، ولمعت بغداد أمام عينيه ، فشدَّ رحاله إليها . وأغلب الظن أنه رحل إليها في أوائل خلافة المهدي . وذلك لأن أول قصيدة وصلت إلينا من شعره في الحياة السياسية العامة هي تلك اللامية المشهورة التي مدح بها المهدي(٢) ، وهي - كما يبدو من موضوعها - تهنئة له بالخلافة .

وفي هذه الفترة مرت به محتتان : الأولى حبه لعتبة جارية الخليفة ، والأخرى سجنه بسببها .

ويذكر صاحب تاريخ بغداد(٣) قصة طويلة عن أول لقاء بها أول ما وفد على بغداد قبل أن يتصل بالقصر . وسواء أكانت هذه القصة

(١) المصدر نفسه / ٩ .

(٢) المصدر نفسه / ٣٣ .

(٣) (٢) ٢٥٤ / ٦ - ٢٥٦ .

صحيحة أم لم تكن فإن الرواة يتحدثون كثيراً عن قصة غرامه بها حتى ليصبح القول بأنها كانت الفتاة الأساسية في حياته العاطفية . وقد بلغ من كثرة أخباره معها وكثرة أشعاره فيها أن صاحب الأغاني وعدّ في مستهل ترجمته له وفي نهايتها (١) أن يفرد لها قسماً مستقلاً في كتابه . ومما يؤسف له أن هذا القسم لا أثر له في الأغاني ، إما لأن أبا الفرج نسي وعده فلم يحققه ، وإما لأن كتابه وصل إلينا ناقصاً . وقد بلغ من حبه لها أنه لم يستطع أن يكتبه عن الخليفة نفسه ، وإنما مضى يصرح به في شعره تصريحاً أنكره عليه بشار (٢) . ويبدو أن أبا العتاهية كان يظن أن الخليفة سيهبه هذه الحارية ، ولكن الخليفة نفسه كان يحبها أيضاً . وغضب الخليفة على شاعره ، وأمر بحبسه ، ولكن يزيد بن منصور الحميري خال المهدي شفع له عنده حتى أطلق سراحه (٣) .

وخرج أبو العتاهية من السجن يجر أذيال الحية ، ويعاني من صدمة عاطفية عنيفة ، ولعله قد تذكر غرامه الأول بسعدى النائحة . لقد أحبها في صدر شبابه ، ولكن موالها حالوا بينه وبينها ، وها هو ذا الآن يحب عتبة ، فيحول مولاها أيضاً بينهما ، بل يستغل سلطانه فيلقى به في غياهب السجن . وأغلب الظن أن أبا العتاهية قرر أن يميت قلبه إلى الأبد ، وأن ينفض يديه من الحب ومشكلاته . ولكنه في هذه المرة لم يغرق أحزانه في كؤوس الخمر ودور اللهو ، وإنما أغرقها في كؤوس المدح التي كان يقدمها إلى الخلفاء والأمراء ، ثم أخيراً في موجة الزهد والتصوف التي كانت قد أخذت تغمر نفسه .

واتصل من بعد المهدي بابنه الهادي . وكان الهادي واجداً عليه لملازمته أخاه هارون في حياة أبيهما ، ولكن أبا العتاهية مدحه واستطاع أن

(١) ١/٤ ، وأيضاً / ١١٢ . وانظر طائفة من أخباره معها وشعره فيها في المسعودي :

مروج الذهب ١٩٧/٢ - ١٩٩ ، ٢١٧ - ٢١٩ .

(٢) انظر الأغاني ٣٣/٤ .

(٣) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٤٩٨ ، والأغاني ٤٠/٤ . ويذكر رواية الأغاني

أن يزيد هذا كان يتعصب، لأبي العتاهية لأنه كان يمدح اليمانية قومه (انظر ص ٣٢) .

يرضاه (١) . ولم تطل خلافة الهادي ، وآلت الخلافة إلى الرشيد ، وشدة
أبوالعتاهية نفسه إلى عجلته ، فلم يكن يفارقه « في سفر ولا حضر إلا في طريق
الحج ، وكان يجري عليه في كل سنة خمسين ألف درهم سوى الجوائز
والمعاون (٢) » . وهكذا أقبلت الدنيا عليه ، وأصبح شاعر القصر الأول .
وكان المنتظر أن يقبل على الدنيا كما أقبلت عليه ، وأن يستمتع بها بقدر
ما بسطت له في الرزق ، ولكن الذي حدث كان شيئاً غير ذلك .

لقد ثارت نفس أبي العتاهية على الدنيا ، وامتلأت نفوراً منها وإعراضاً
عنها ، وتراءت له سراباً خداعاً وغروراً زائلاً ، وأخذت صحوته الروحية
تكشف عنه الحجب لتريه الحياة في ضوء جديد ، ومضى يستعرض مواكب
حياته : شهد طفولته تتفتح على الدماء والأشلاء ، ورأى الناس يصطرون
في الدنيا على أعراض زائلة لا بقاء لها . ثم شهد حدائمه تتفتح على حب
سعدى النائحة ، ورأى مواليتها يقفون في طريقه فيحولون بينه وبين سعادة
كان يرتجئها ، وترددت في نفسه مرة أخرى أصدااء الموت والفناء التي
طلما ترددت من قبل على شفتيها . ثم شهد حياته اللاهية الماجنة بعدها ،
وما ارتكبه فيها من ذنوب وآثام تنوء نفسه تحت أثقالها وهو في غفلة « ورَحَى
المنية تَطْحَن » (٣) . ثم شهد قدومه إلى بغداد وتفتح قلبه لعتبة ، تلك
« الدمية » الحميلة التي رآها الله — على حد قوله (٤) — أحسن خلقه فحذا
بقدرته حور الحنان على مثالها ، وتذكر ما لقيه بسبب هذا القول من بلاء ،
ثم تذكر سجنه من أجلها ، وما لقيه فيه من عذاب وعناء ، ورأى المهدي
يقف في طريقه ليحول بينه وبينها ، ورأى آماله تنهار لتحطم معها قلبه
إلى الأبد . ثم شهد الحياة تقبل عليه ، وتفتح له ذراعيها لتضمه إليها ،
ولكن « بعد الغروب » . لقد ولى الشباب ، وتساقط ورقه ، وجفت
غصونه الخضر الرطاب (٥) ، وتطايرت « روائح الحنة » التي كانت تَصُوع

(١) انظر الأغاني ٤/ ٥٤ - ٥٦ ، ٦٠ - ٦٢ .

(٢) المصدر السابق / ٦٣ .

(٣) انظر ديوانه / ٢٦٧ (البيت الرابع) .

(٤) انظر الأغاني ٤/ ٥١ .

(٥) انظر أبياته البائية في المصدر السابق / ٤٦ .

منه (١) ، وأقبل خريف العمر يسلبه شبابه ويحرمه لذته ، فما انتفاه
 بإقبال الدنيا عليه بعد إدبار الشباب عنه (٢) ؟ وماذا بقي من عمره ليحرص
 من أجله على الدنيا ؟ ومع ذلك لو أصبح يملك الدنيا بأسرها فما الذى
 سيأخذه منها حين يفارقها (٣) ؟ وتراءت له مرة أخيرة جراره الخضر
 التى كان يسويها من الطين ، ثم يلتقى بها إلى النار ، ثم يتركها إلى مصيرها
 المحتوم فى القصور والأكواخ ، ثم فى النهاية إلى التراب ، وتفتحت عيناه
 على المصير ، وكشفت عنهما الغطاء المادى الكثيف ، ليرى عالم الروح
 فى صفائه وخلوده ، فقرر أن يطلق الدنيا إلى غير رجعة ، ولكن بعد أن
 يودعها وداع شاعر فنان . فدعا إلى منزله صديقه مخارِقاً المغنى ، ثم دعا
 بمائدة عليها طعام وحلواء وفاكهة وريحان وألوان من الأنبذة ، فلما فرغا
 من الطعام والشراب طلب إليه أن يغنيه من شعره فى عتبة لحناً اختاره ،
 فغناه إياه وهو يشرب ويبكى ويأحر بكاء ، ثم اقترح عليه أن يغنيه ألحاناً
 أخرى من شعره فى الصبر وفى شكواه من الأقدار التى فرضت على نفسها
 مضرتة ، وما زال يقترح عليه كل صوت غنى به فى شعره ، فيغنيه ،
 وهو يشرب ويبكى وينشج ، حتى انقضى النهار وأقبل الليل ، فأمر ابنه
 وغلامه فكسرا كل ما كان بين أيديهما من كؤوس وأباريق وآلات اللهو
 والطرب ، « ثم أمر بإخراج كل ما فى بيته من النيذ وآلته ، فأخرج جميعه
 فمازال يكسره ويصب النيذ وهو يبكى ، حتى لم يبق من ذلك شيء ،
 ثم نزع ثيابه واغتسل ، ثم لبس ثياباً بيضاً من صوف » ، وأعلن صاحبه
 أنه قرر اعتزال الناس (٤) .

وبدأ أبو العتاهية حياته الجديدة ، ومضى يجاهد نفسه فى عزيمة صادقة
 وصبر يهون معه كل شيء . وكان أول ما فعله أن اعتزل مجالس اللهو
 والشراب والمنادمة ، ومن بينها - بطبيعة الحال - مجالس الرشيد ،

(١) انظر المصدر نفسه / ٣٦ . وديوانه / ٣٨٨ (البيت الرابع) .

(٢) انظر ديوانه / ١٤٥ (البيت الرابع) .

(٣) انظر ديوانه / ٢٣٠ (المقطوعة الأولى) .

(٤) انظر هذا الخبر فى الأغاني ١٠٧/٤ - ١٠٩ ، وهو من رواية مخارق نفسه .

كما آلى على نفسه ألا يقول شعراً في الغزل (١) . بل بلغت مجاهدته لنفسه أن أقسم قسماً مؤكداً ألا يتكلم سنة كاملة إلا بالقرآن أو بلا إله إلا الله محمد رسول الله ، وفي سبيل الوفاء بهذا القسم كان يكتب ما يريد حين تضطره الظروف إلى طلب شيء (٢) .

وفي هذه المرحلة من حياته تعرض لمحنة كتلك التي تعرض لها في خلافة المهدي ، فقد زج به الرشيد في غياهب السجن .

وهنا نجد أنفسنا أمام مشكلة : لماذا سجنه الرشيد ؟ وما الدوافع التي دفعته إلى هذا التصرف العنيف مع رجل صوفي زاهد ناسك لا يؤذي أحداً ولا يضر أحداً ؟ .

يكاد الرواة يجمعون على أن السبب يرجع إلى أن الرشيد أمره — بعد زهده — بأن يقول شعراً في الغزل ، ولكنه امتنع . وصمم الخليفة على أمره ، وصمم الشاعر على امتناعه ، وأقسم الخليفة لَيْسَ جَنْنَهُ أَوْ يَنْفَذَ أمره ، وأقسم الشاعر لِيَمْتَنِعَنَّ ولو انتهى به الأمر إلى السجن . وهو خبر يرويه صديقه مخارق (٣) ، كما يرويه ابنه محمد (٤) ، وحفيده عبد القوي (٥) . وهناك خبر آخر ينفرد بروايته خلاد بن المبارك (٦) ، ويرد السبب في ذلك إلى أن الرشيد لما مات الهادي طلب إلى أبي العتاهية أن يقول شعراً في الغزل ، فقال : لا أقول شعراً بعد موسى أبداً ، فحبسه ، وطلب إلى إبراهيم الموصلي أن يغني ، فقال : لا أغني بعد موسى أبداً ، فحبسه أيضاً .

ونحن نستبعد الخبر الأخير لأنه يحمل في ثناياه ما يحملنا على تكذيبه ، وهو ربط المسألة بوفاء أبي العتاهية للهادي ، وهو وفاء لم تقرره أخباره ، وإنما قررت عكسه ، وقد رأينا منذ قليل أن أبا العتاهية كان ملازماً للرشيد

(١) انظر الأغاني ٦٣/٤ .

(٢) انظر المصدر السابق / ٣٠ .

(٣) المصدر السابق / ٢٩ - ٣١ .

(٤) المصدر نفسه / ٦٣ - ٦٤ .

(٥) المصدر نفسه / ٦٨ - ٦٩ .

(٦) المصدر نفسه / ٧٣ - ٧٤ .

في حياة أبيه ، وأن هذه الصلة بينهما جعلت الهادى يجد عليه ، حتى إنه لم يستطع أن يتصل به بعد أن تولى الخلافة إلا بعد أن استعطفه وتملقه ، فليس من الطبيعي أن يتحول أبو العتاهية بعد أن تثول الخلافة إلى الرشيد إلى صديق وفي للهادى يصل وفاؤه له إلى درجة الفداية ، وبخاصة لأن صلة أبي العتاهية باللهادى لم تدم أكثر من سنة ، وهي مدة خلافته القصيرة ، وإنما الطبيعي أن يفرح أبو العتاهية بتولى صديقه القديم الخلافة ، لأنه من غير شك كان يتمنى ذلك منذ أيام المهدي وفي أيام الهادى أيضاً .

أما الخبر الأول فنحن نميل إلى قبوله ، ولا نجد فيه ما يحملنا على رفضه أو استبعاده : أولاً لتواتره ، وثانياً لأن رواته ليسوا ممن يجوز الطعن فيهم لأن أسباب الطعن غير متوافرة ولا يقينية ، فبعضهم من أصدقاء أبي العتاهية المقربين إليه المتصلين بأخباره ، وبعضهم من أفراد أسرته الذين يعرفون بطبيعة الحال — كل أخباره . ولكتنا نميل إلى تفسير المسألة في ضوء جديد ، ونرى أن ربطها بحرص الرشيد على شعر الغزل لا يصورها تصويراً دقيقاً . وذلك لأن الرشيد — على الرغم من كل شيء — لم يكن بالشخص المغلق القلب المظلم الروح الذى يكره شعر الزهد حتى ليحبس شاعره من أجله ، وأبو العتاهية نفسه يصفه بأنه كان « من أغزر الناس دموعاً في وقت الموعظة » (١) . وفي أخباره أنه طلب إليه أن يعظه فأنشده شعراً في الموت ، فبكى حتى « بلّ كفه » (٢) . وفي أخباره أيضاً أنه أمر مؤدب ولده أن يرويهم شعر أبي العتاهية (٣) ، وهو بطبيعة الحال يعرف أن أكثر شعره في الزهد ، وليس من المعقول أن يطلب إليه أن يرويهم شعره في الغزل . ثم هل خلا بلاط الرشيد من شاعر من أصحاب اللهو يرضى شغفه بشعر الغزل ، وهم في ذلك الوقت « أكثر من الهم على القلب » — كما نقول في أمثالنا المصرية ؟

أغلب الظن أن المسألة ليست مسألة حب للغزل أو نفور من الزهد ،

(١) الأغاني ١٠٤/٤ (دار الكتب) .

(٢) المصدر السابق / ١٠٦ .

(٣) المصدر نفسه / ٩٧ .

ولأنما هي - في حقيقتها - ترجع إلى تلك المعاني التي كان أبو العتاهية يرددها في شعره ، ويكثر منها ويلج عليها ، ويصور بها طغيان الملوك وغفلتهم في الدنيا ، ثم زوال ملكهم عنهم ، وتساويهم بالسوقة أمام الموت ، كأنهم أصبحوا عنده موضوعاً لاستخلاص العبرة ، والحديث عن زوال الدنيا وانقلاب الحال (١) . ولعل الرشيد كان يرى في الإلحاح على هذه المعاني وانتشارها في الأوساط الشعبية التي كان شعر أبي العتاهية يجد فيها مرتعاً خصباً ما يسيء إليه ، ويضع من قدره في أعين الشعب الذي كان يحرص على أن يظهر أمامه شخصاً مقدساً لا يأتيه النقص من بين يديه ولا من خلفه . ولعله قد أحس في بعض تلك المعاني تلميحاً له وتعريضاً به . فالرشيد إذن لم يكن حريصاً على أن يقول أبو العتاهية شعراً في الغزل لأنه يحب الغزل - كما فهم الرواة - وإنما يرجع حرصه إلى رغبته في أن يشغل شاعره بشيء يخفف من اندفاعه خلف هذه المعاني التي كان يرى أن الخير في أن تظل بعيدة عن أذهان الشعب . والموقف هنا يشبه من بعض وجوهه ودوافعه موقف الخليفة عثمان من أبي ذر الغفاري حين رآه يلح في ثورته على الأغنياء الذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله ، فاضطر إلى نفيه إلى الربذة ، لا لأنه لم يكن يؤمن بدعوته ، ولكن لأنه يريد أن يبعده عن جمهور المسلمين حتى لا يحدث فتنة بينهم . فالرشيد لم يسجن أبا العتاهية لأنه كان حريصاً على أن يقول شعراً في الغزل ، وإنما سجنه لبعده عن الأوساط الشعبية التي كان شعره ينتشر فيها انتشاراً واسعاً سريعاً . وقد يؤيد هذا ما يرويه مخارق من أن الرشيد بعد أن أمر بسجنه « كأنه تحزن مما فعله ، فأمر بأن يحبس في دار ويوسع عليه ، ولا يمنع من دخول من يريد إليه (٢) » ، فالمسألة لم تكن سجناً يراد به الانتقام والتعذيب ،

(١) تقتصر هذه المعاني بصورة واسعة في شعره (انظر أمثلة لها في ديوانه / ٨ ، ٢١ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٧١ ، ٨٦ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ١٠٠ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١٢٢ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣٩ ، ١٨٦ ، ١٩٠ ، ٢٠٩ ، ٢١٤ ، ٢٢٨ ، ٢٣٣ ، ٢٥٤ ، ٢٦٨ ، ٣٦٦) .

(٢) الأغاني ٣٠/٤ (دار الكتب) . ونحن نرفض تلك الرواية التي يرويها ابن أخت أبي خالد الحربي في المصدر نفسه / ٦٤ لأنها تخالف ما تواترت به الأخبار من أن أبا العتاهية قضى في السجن فترة من الزمن ، وهو ما يصرح به هو نفسه في شعره (المصدر نفسه / ٦٣) .

ولأنما هي صورة من صور « تحديد الإقامة » - على حد التعبير الحديث .
ومهما يكن السبب فقد سجن أبو العتاهية ، وقضى في السجن فترة
من الزمن ، ثم أخرج منه (١) . ولكنه لم يخرج - كما خرج من سجن
المهدي - يمدح الخلفاء والأمراء ويتردد على قصورهم ، وإنما خرج متشائماً
من الحياة ، وقد ازداد نفوره من الدنيا وإعراضه عنها ، فبدأ ينطوى على
نفسه ، فلزم بيته وقطع الناس ، وبعث إلى الرشيد ببيتين من شعره يصرح
فيهما ببرمه بالناس ، ورغبته في الوحدة (٢)

ثم يموت الرشيد ، فلا يرثيه أبو العتاهية ، وإنما يتخذ من موته مجالاً
للحديث عن زوال الملك واستخلاص العبرة والمثل (٣) . وأغلب الظن
أن عدم رثائه له لا يرجع إلى أنه لم يكن وفياً له ، وإنما يرجع إلى أن زهده
في الحياة جعلها في رأيه لا تستحق بكاء عليها ولا ندماً على فراقها ، وجعل
الموت عنده ليس موضوعاً للرثاء ، ولكن موضوعاً للعظة والاعتبار (٤) .
ثم يتولى الأمين الخلافة ، وتضطرب الظروف السياسية ، وتشتعل
نيران الحرب بينه وبين أخيه المأمون الذي ينتهي الصراع في صالحه فيتولى
الخلافة ، وأبو العتاهية في عزلة الروحية يفكر في الحياة والأحياء وفي
الموت وما بعد الموت ، ويسجل خواطره وآراءه في شعر تتناقله الأفواه ،
ويقبل عليه أصحاب الأدب ورواة الشعر (٥) . وهو من حين إلى حين
يخرج إلى معترك الحياة ليتأمل اضطراب الناس فيه وغفلتهم عن مصيرهم
المحتوم ، فيستمد مما يراه مادة لشعره (٦) . أما السياسة وأحداثها ، وأما
السياسيون ومشكلاتهم ، فإنها أثقال قد نفص يديه منها ، وخلفها وراءه

(١) انظر المصدر السابق / ٢٩ - ٣١ ، ٦٣ - ٦٤ .

(٢) انظر المصدر السابق / ١٠٦ . والخبر من رواية ابنه محمد .

(٣) انظر المصدر نفسه / ٨٩ ، وديوانه / ٢١٠ ، ٢١١ .

(٤) ليك على نفسه من بكى فما أوشك الموت ما أوشكا

فلا تبكين على مالك فإن قصارك أن تهلكا

(ديوانه / ١٨٥) .

(٥) انظر الأغاني ٦٢/٤ (دار الكتب) .

(٦) انظر المصدر السابق / ٨١ .

منذ أيام الرشيد . ولم ينكر المأمون عدم مدحه له ، فقد كان يدرك أنه شيخ زاهد متصوف اعتزل الحياة السياسية ، بل الحياة كلها ، منذ أمد بعيد ، وإنما أقبل عليه وأكرمه وفتح له أبواب قصره ، ومضى يطلب إليه كلما وفد عليه أن ينشده من شعره في الزهد ، فيعجب به حيناً ، وينقده حيناً آخر ، ولكنه يميزه دائماً (١) .

واستمرت حياة أبي العتاهية تجرى على هذه الصورة : زهداً وتصوفاً ، واعتكافاً عن الناس ، واستثناساً بالوحدة ، وحجاً إلى الأرض المقدسة كل عام (٢) ، وتأملات في مصير الإنسان في الحياة ، وتسجيلاً لهذه التأملات في شعره ، حتى أدركه المصير الذي طالما ردد ذكره في شعره في سنة يختلف الرواة حولها (٣) ، ولكنها — على كل حال — في بداية القرن الثالث .

* * *

والفكرة الأساسية التي يدور حولها شعر أبي العتاهية في هذه المرحلة الزاهدة من حياته هي « فكرة المصير » ، مصير الإنسان في الحياة ، ومصيره بعد الموت . وهي فكرة تتردد في شعره بصورة واسعة لا نكاد نجد لها نظيراً عند شاعر آخر ، إلا أبا العلاء . وهو يقلب هذه الفكرة على كل وجوهها الممكنة : يطوف حولها حيناً ، ويتغلغل في أعماقها حيناً آخر ، ويستخرج منها كل ما يمكن استخراجه من معان وصور ، بل إنه يعصرها عصرّاً حتى لا يكاد يخلف منها شيئاً . إنه يشكلها أشكالاً شتى ، ويصورها صوراً مختلفة متعددة ، كما كان يفعل في سابق أيامه بتلك الطينة الخضراء حين كان يسويها جراراً مختلفة الأحجام متعددة الأشكال . ولكن « جراره الفنية » لم تكن جراراً خضراً كالتى كان يصنعها . وإنما كانت جراراً سوداً قائمة تبعث على الانقباض واليأس والتشاؤم ، وتهز مضاجع

(١) انظر المصدر السابق / ٥٢ ، ٥٣ .

(٢) المصدر نفسه / ٥٣ .

(٣) سنة ٢٠٥ - أو ٢٠٩ - أو ٢١٠ - أو ٢١١ - أو ٢١٣ (انظر المصدر السابق /

١١٠ ، ١١١ . وابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٥٠١ . والمسعودي : مروج الذهب ٢ / ٢٦٤ ،

وابن خلكان : وفيات الأعيان ١ / ١٠٦ ، والخطيب : تاريخ بغداد ٦ / ٢٦٠) . ونحن نميل

إلى ترجيح التاريخ الثالث لأنه من رواية ابنه محمد (الأغاني ٤ / ١١١) .

الإنسان هزاً عنيفاً لتوقظه من غفلته وتفتح عينيه على مصيره في الحياة . ولم تكن هذه الهزة العنيفة هزة فلسفية يسودها الشك والحيرة ، كما كانت عند أبي العلاء ، ولكنها كانت هزة روحية يسودها الإيمان واليقين . إن العقل الفلسفي يختفي في شعر أبي العتاهية ، في حين تتجلى العاطفة الدينية في أقوى صورها . إنها هزة دينية إسلامية تشبه إلى حد كبير تلك الهزة العنيفة التي كان القرآن — خاصة في دوره المكي — ينه بها الإنسان من غفلته وضلاله . ويبدو أن أبا العتاهية كان متأثراً إلى درجة بعيدة بأسلوب القرآن في دوره المكي وطريقته في خطاب الناس خطاباً عنيفاً ، وقرع أسماعهم بصور العذاب والعقاب . ولسنا نتهم أبا العتاهية بأنه كان يقلد القرآن أو يحاول تقليده كما اتهم بعض القدماء أبا العلاء ، ولكننا ندعى أنه كان يتأثر أسلوبه وطريقته ، أو — بعبارة أخرى — يعتمد عليه في معانيه وأفكاره وصوره ، وهو اعتماد يعد شيئاً طبيعياً عند زاهد مسلم .

والحياة عند أبي العتاهية — كما هي في القرآن الكريم — دار الفناء والزوال ومتاع الغرور :

لَعَمْرُكَ ما الدنيا بدارٍ بقاءٍ	كفأك بدار الموت دار فناء (١)
ألا إنما الدنيا متاع غرورٍ	ودار صعود مرةً وحُدُورٍ (٢)
ما زخرف الدنيا وزينَ جِ أهْلِها	إلا غُرُورٌ كله وحطام (٣)
بُلينا من الدنيا على حَبنا لها	بدارٍ غرورٍ ويحها ما أغرَّها (٤)
ألم تر أنما الدنيا حطامٌ	وأن جميع ما فيها غُرور (٥)

وهو يتمثلها حيناً كأحلام المنام تأتي اليقظة فتُمحوها ، وحيناً كظل السحاب لا استقرار له ولا ثبات ، وحيناً كلمع السراب يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً مذكوراً ، وحيناً كالضباب لا تلبث أشعة الشمس أن تذيبه ، وحيناً كالأمس الذي ولى ولن يعود :

(١) ديوانه / ٢ .

(٢) ديوانه / ١١٦ .

(٣) ديوانه / ٢٤٥ .

(٤) ديوانه / ١٢٥ .

(٥) ديوانه / ١٠٨ .

أراكِ وإنْ طُلِبْتَ بكلِّ وجهٍ كحلُمِ النومِ ، أو ظلِّ السحابِ
أو الأَمْسِ الذی ولی ذهاباً وليس يعود ، أو لمع السراب (١)
لو ترى الدنيا بعینی بصیرٍ إنما الدنيا تُحاكى السرابا
إنما الدنيا كَفَیءٍ تولى وكما عاينتَ فيه الضبابا (٢)
إنما الدنيا غرورٌ کلُّها مثل لمع الآلِ فی الأرض القِفار (٣)

وهی. - فی حقیقة أمرها - لیست دار إقامة أو استقرار ، وإنما هی
دار قُلعةٍ تقتلع الإنسان مهما یطل عمره فیها :

ألم تر أن الأرض منزل قُلعةٍ وإن طال تعمیری علیها وأزمنت (٤)
ألم تر أن المرء فی دار قُلعةٍ إلى غیرها والموت فیها سبیلهُ (٥)
أیا نفسٍ لا تستوطنی دار قُلعةٍ ولكن خذی بالزاد قبلَ ارتحالكِ (٦)

إنها معبر یتقل علیه الإنسان من شط الحياة الفانیة إلى شط الآخرة
الباقية :

یا عَجَباً للناس لو فكَّروا وحاسبوا أنفسهم أبصروا
وعبروا الدنیا إلى غیرها فإنما الدنیا لهم مَعْبَرٌ (٧)

أوهی مناخ لقوم مسافرین یترلون به لیستریحوا من رحلة شاقة مجهدة ،
ثم یستأنفون بعد ذلك سفرهم وهم یسرعون السیر ویحثون الخطی :

إنما الدنیا مُنَاخٌ لركبٍ یسرع السیرَ بشدِّ الرِّحال (٨)
تفتی وتبقی الأرض بعدك مثلما یتقی المناخ ویرحل الركبان (٩)

(١) دیوانه / ٢٤ .

(٢) دیوانه / ٢٨ .

(٣) دیوانه / ١٠٥ .

(٤) دیوانه / ٥١ .

(٥) دیوانه / ٢٣١ .

(٦) دیوانه / ١٨٩ .

(٧) دیوانه / ١٠٢ .

(٨) دیوانه / ٢٢٦ .

(٩) دیوانه / ٢٥٩ .

إنّ داراً نحن فيها لدارٌ ليس فيها لمقيمٍ قَرَّار
كم وكم قد حلتها مِن أناسٍ ذهب الليل بهم والنهار
فهمُ الركبُ أصابوا مُناخاً فاستراحوا ساعةً ثم ساروا (١)
وهو ركبٌ شددت رحاله على مطايا الموت التي تسرع بها من وادي
الحياة الذي لا مقام به إلى وادي الموت الذي تنتهي إليه دائماً كل رحلة
من رحلاتها :

إني لفي منزلٍ مازلت أعمُّره على يقيني بأنّي عنه منقولٌ
وأن رحلي وإنْ أوثقتُه لعلّي مطيةٌ من مطايا الحينِ محمول
وادي الحياة محلٌّ لا مُقام به لنازليه ، ووادي الموت محلول (٢)
والإنسان في هذه الحياة مسافر في رحلة قصيرة سريعة لا تلبث أن تنقضي
عندما تُحطَّ الرحال في هذا الوادي :

الناس في هذه الدنيا على سَفَرٍ وعن قريبٍ بهم ما ينقضي السفر (٣)
ما نحن إلا كركبٍ ضمّه سفرٌ يوماً إلى ظلٍ في عِثمتٍ افرقوا (٤)
أو هو ضيفٌ وشيكٌ رحيله لا يكاد يستقر في دار ضيافته حتى يرتحل
عنها ليواصل سفره في هذه الرحلة المجتومة عليه :

تزودُ من الدنيا بزادٍ من التقي فكلُّ بها ضيفٌ وشيكٌ رحيله (٥)
وكما تتمثل له الحياة في هذه الصورة البدوية تتمثل له أيضاً في صورة
حضرية هي أثر — من غير شك — لحياته في العراق ، فهي بحرٌ لجى عميق
والناس فوق أمواجه يسبحون ويتبارون في السباحة ، فمنهم من يغرق ومنهم
من ينجو ، ولكنها نجاة مؤقتة ، فسيظل في سباحته وغفلته حتى تطويه
الأمواج كما طوت رفاقاً له من قبل :

(١) ديوانه ١٠٥١ .

(٢) ديوانه / ١٩٣ ، ١٩٤ .

(٣) ديوانه / ١٠٥ .

(٤) ديوانه / ١٧٣ .

(٥) ديوانه / ٢٣١ .

كل أهل الدنيا تعوم على الغف
 يتبارون في السباح فهم من
 لمة منها في غمر بحري عميق
 بين ناج منهم وبين غريق (١)
 تشرف الناس بالدنيا وقد غرقوا
 فيها فكل على أمواجها طافي (٢)
 وإذن ما السر في حرص الناس عليها ، وصراعهم فيها ؟ إن مشكلة
 المشكلات هي أن الناس يحبونها ، فكل إنسان « آفته هوى الدنيا » (٣) .
 لأنهم يحبونها على الرغم من تقلبها وتلونها ، بل على الرغم من فناؤها وزوالها :

دارٌ بُليتُ بحبها خوانةٌ لمحبَّتها
 كلُّ مُعْنَى مبتلى بعطائها وبسلبها
 وبختلها وغرورها ويبعدها وبقرها
 وبحمدها وبذمتها وبحبها وبسبها (٤)

وهو ينصح لهم بأن يخففوا من هذا الحب الذي لن يعود عليهم
 إلا بالعناء والتعب ، بل بالحيرة والضلال :

فلا تعشق الدنيا أخى فإنما يرى عاشق الدنيا بجهد بلاء (٥)
 يا صاحب الدنيا المحب لها أنت الذى لا ينقضى تعبُه (٦)
 من كانت الدنيا أكبر همَّه نصبت له من حبها ما يتعبُه (٧)
 من أحب الدنيا تحير فيها واكتسى عقله التباساً وتيهًا (٨)

وهو يعجب من هذا الحب المجنون ، فماذا فى الدنيا يبعث عليه ؟ إنها
 عند من يتأملها جيفة عَفنة يصطرع الناس عليها ، ويعكفون فوقها :

(١) ديوانه / ١٧١ .

(٢) ديوانه / ١٦٧ .

(٣) ديوانه / ٤ .

(٤) ديوانه / ٣٥ .

(٥) ديوانه / ٢ .

(٦) ديوانه / ٣٤ .

(٧) ديوانه / ٣٣ .

(٨) ديوانه / ٢٨٩ .

إنما الدنيا على ما جُبِلَتْ جيفةٌ نحن عليها نصْطِرْعُ (١)
يالكِ من جيفةٍ معفّنة أى امتناع لها إذا طُلِبَتْ
ظلت عليها الغُواة عاكفةً وما تبالي الغُواة ما رَكِبَتْ (٢)

وهى زوجة خائنة غادرة تقتل أزواجها واحداً بعد واحد ، وتحصّهم
قتيلاً قتيلاً ، ولا تستقبل خطّابها إلا بالعويل والنحيب :

يا خاطب الدنيا إلى نفسها إنّ لها فى كل يوم عويل
ما أقتل الدنيا لأزواجها تعدّهم عدّاً قتيلاً قتيلاً (٣)

وهى لا تعدل عند الله جناح بعوضة أو زغبة طائر :

ولا تعدل الدنيا جناح بعوضةٍ لدى الله أو مقدار زغبة طائر (٤)

إنها - من وجهة نظره المتشائمة - دار الفجائع والهموم ، والبؤس
والأحزان ، والكد والشقاء ، والظلم والغدر ، والأذى والعذاب ، والعناء
والعنت . إنه يقلب بصره فيها فلا يرى إلا فنوناً من الردى تفوق الوصف ،
وأقذاراً تدل الأيام بين الناس كأنها كرة يتقاذفها اللاعبون :

مازالت الدنيا منغصةً لم يخل صاحبها من البكوى
دار الفجائع والهموم ودا رالبؤس والأحزان والشكوى (٥)
نحن فى دارٍ بلاءٍ وأذى وشقاء وعناء - وعنت (٦)
هى الدار دار الأذى والقذى ودار الفناء ، ودار الغير (٧)
فنون رَدّآك يا دنيا لعمرى فوق ما أصفُ
فأنت الدار فيك الظلم والعُدوان والسَّرَفُ
وأنت الدار فيك الهم والأحزان والأسف

(١) ديوانه / ١٥٣ .

(٢) ديوانه / ٣٧ ، ٣٨ .

(٣) ديوانه / ٢٠٢ .

(٤) ديوانه / ١٠٢ .

(٥) ديوانه / ٥ .

(٦) ديوانه / ٣٩ .

(٧) ديوانه / ١١٠ .

وأنت الدار فيك الغد ر والتنغيص والكلف
 وفيك لساكنيك الغب ن والآفات والتلف
 ومملكك فيهم دول بها الأقدار تختلف
 كأنك بينهم كـرة ترامى ثم تلتقف (١)

وهى - من وجهة نظره المعتدلة - متقلبة لا تدوم على حال : قد
 تحلو ، ولكنها حلاوة غير خالصة : وقد يشعر فيها الإنسان بالراحة ،
 ولكنها راحة غير كاملة :

حلاوتها ممزوجة بمرارة وراحتها ممزوجة بعناء
 وما الدهر يوماً واحداً في اختلافه وما كل أيام الفتى بسواء
 وما هو إلا يوم بؤس وشدة ويوم سرور مرة ورخاء (٢)
 نحن في دار نخبرنا عن بلاها ناطق لسين
 دار سوء لم يدم فرح لامرئ فيها ولا حزن (٣)

مساوتها تقفو محاسنها فتمحوها ، وتمتزج فيها فرحة البشرى بصوت
 النعي ، وصيحة الفرح بمولود تفتتح عيناه على الحياة بصرخة الحزن على
 ميت يغمض عينيه عنها ، وكلا الصوتين متشابهان لا فرق بينهما :

تقفو مساويها محاسنها لا فرق بين النعي والبشرى (٤)
 يا رب يوم أتت بشراه مقبلة ثم استحالت بصوت النعي بشراه (٥)

إن الحياة والموت متقاربان لا يفصل بينهما إلا برزخ قصير ، والإنسان
 يسر بنمائه في الحياة ، وكأنه لا يدرك أن هذا النماء ليس إلا خطوات يخطوها
 في طريق الفناء ، وهذه الأنفاس التي تتردد في صدره فتبعث فيه الحياة

(١) ديوانه / ١٦٨ .

(٢) ديوانه / ٢ .

(٣) ديوانه / ٢٥٢ .

(٤) ديوانه / ٥ .

(٥) ديوانه / ٢٩٣ .

وتحفظها عليه ، إنها هي نفسها التي تميتة وتفنيه ، فكل نفس منها خطوة نحو الموت ، وما الحياة — في حقيقة أمرها — إلا أنفاس معدودة ، كلما مضى نفس منها خطا الإنسان خطوة نحو نهايته :

ونفس الفنى مسرورة بنمائها وللنقص تنمو كل ذات نماء (١)
ولى غاية يجرى إليها تنفسي إذا ما انقضت تنفيسة لي تقربت (٢)
حياتك أنفاس تعد ، فكلما مضى نفس منها نقصت بها جزءا
يُحييتك ما يُحييك في كل ساعة ويحدوك حاد ما يريد بك الهزاء (٣)
والأيام عنده أحيانا رحي دائرة تطحن الناس طحناً وهم في غفلاتهم
لا هون :

يا ساكن الدنيا أمنت زوالها ولقد ترى الأيام دائرة الرحي (٤)
أما رحي الدنيا فدا ثرة تدور على بثيها (٥)
والناس في غفلاتهم ورحى المنية تطحن (٦)
وأحيانا مناجل تحصد كل زرع :
هي الأيام تحصد كل زرع ليوم حصّادها زرع الزروع (٧)
وأحيانا مدى تفرى وتجزر :
وأما بنو الدنيا في غفلاتهم وأما مدى الدنيا فتفرى وتجزر (٨)
ولكن النتيجة — على كل حال — واحدة . إنها الموت الذى يبيد الجميع
ولا يترك منهم أحدا :

(١) ديوانه / ٢ .

(٢) ديوانه / ٥٢ .

(٣) ديوانه / ١٠ .

(٤) ديوانه / ٨ .

(٥) ديوانه / ٢٩١ .

(٦) ديوانه / ٢٦٧ .

(٧) ديوانه / ١٥٤ .

(٨) ديوانه / ١١٦ .

ألا إننا كلنا بئسُ وأىُّ بنى آدمٍ خالِدُ^(١)
ألا كل مولودٍ فـللموت يُولَدُ ولست أرى حياً لشيءٍ يُخلَدُ^(٢)
الموت لا والدًا يُبْقَى ولا وَلَدًا ولا صغيراً ولا شيخاً ولا أحداً^(٣)
والموت لا يُبْقَى على أحدٍ ولكل جمعٍ منه مَضْرَعُهُ^(٤)
المنايا تَجُوسُ كلَّ البلادِ والمنايا تَنِيْدُ كلَّ العبادِ^(٥)
والمنايا تأتي على كل شيءٍ والبلى مُرْصَدٌ لكل جديدٍ^(٦)
نموت جميعاً كلنا غيرَ ما شِئْ ولا أحدٌ يَبْقَى سوى مالِكِ الملكِ^(٧)

إنه يبيد الملوك كما يبيد السوقه ، ويبيد السادة كما يبيد العبيد ، ويبيد
الغنى كما يبيد الفقير ، فالكل يسلك سبيلاً واحداً مشتركاً :

الموت بين الخلق مُشْتَرِكٌ لا سوقةٌ تَبْقَى ولا مَلِكٌ
ما ضرَّ أصحابَ القليل وما أغنى عن الأملاك ما مَلَكَوا
لم يختلفْ في الموت مَسَلَكُهُمْ لا بل سبيلاً واحداً سَلَكَوا^(٨)
أين الملوك وأين جندهم صاروا مصيراً أنت صائرُهُ
فسيئنا في الموت مُشْتَرِكٌ تتلو أصاغره أكابرُهُ^(٩)

وأشد ما يلفت نظره ويثير في عقله التفكير والاعتبار شيثان : موت
الملوك ، وموت الأطباء . فهؤلاء الملوك الذين تحصنوا في قصورهم الشاحنة
ومن حولهم الحند والحجاب والحراس ، والناس يخافون صولتهم ويخشون
بطشهم ، سوف يطويهم الموت كما يطوى سائر البشر :

(١) ديوانه / ٦٩ .

(٢) ديوانه / ٧٤ .

(٣) ديوانه / ٧٥ .

(٤) ديوانه / ١٦٢ .

(٥) ديوانه / ٧٥ .

(٦) ديوانه / ٨٥ .

(٧) ديوانه / ١٧٩ .

(٨) ديوانه / ١٨٦ .

(٩) ديوانه / ١٢٣ .

أَيْنَ الْمُلُوكِ الَّتِي حُفَّتْ مَدَائِنُهَا دُونَ الْمَنَابِ بِحُجَابٍ وَحُرَّاسٍ (١)
يَا سَاكِنَ الْقُبَّةِ الْمَطِيفِ بِهِ حُرَّاسُهُ وَالْخَنُودُ وَالْعَدَدُ
دَارَكَ دَارٌ يَمُوتُ سَاكِنُهَا دَارَكَ يُبْلَى جَدِيدَهَا الْأَبَدُ (٢)
وَرَبُّ مُسَلِّطٍ قَدْ كَانَ فِينَا عَزِيزاً مُنْكَرَ السُّطُوتِ فَخْمَا
وَلَوْ يَنْشَقُّ تُرْبُ الْأَرْضِ عَنْهُ عَدَدَتْ عِظَامَهُ عِظْمَا (٣)

وهؤلاء الأطباء الذين يقضون حياتهم في مصاولة الموت ، وإنقاذ البشر من برائن الأمراض والأدواء ، سوف يطويهم الموت كما يطوى مرضاهم ، بل لعله يطويهم قبلهم ، دون أن يغنيهم علمهم وطبهم شيئاً :

إِنَّ الطَّيِّبَ بِطَبِّهِ وَدَوَائِهِ لَا يَسْتَطِيعُ دِفَاعَ مَكْرُوهِ آتِي
مَا لِلطَّيِّبِ يَمُوتُ بِالْذَّاءِ الَّذِي قَدْ كَانَ يُبْرِئُ مِنْهُ فِينَا قَدْ مَضَى
ذَهَبَ الْمَدَاوِي وَالْمَدَاوِي وَالَّذِي جَلَبَ الدَّوَاءَ وَبَاعَهُ وَمِنْ اشْتَرَى (٤)
وَقَبْلَكَ دَاوِي الطَّيِّبِ الْمَرِيضِ فَعَاشَ الْمَرِيضُ وَمَاتَ الطَّيِّبُ (٥)

فاللوم داء يعجز عنه كل دواء ، ولا ترده حيلة ولا وسيلة :

يَعَزُّ دِفَاعُ الْمَوْتِ عَنْ كُلِّ حِيلَةٍ وَيَعْيَا بِدَاءِ الْمَوْتِ كُلُّ دَوَاءٍ (٦)
إِنَّهُ سَنَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مِنْذُ أَنْ خَلَقَ الْخَلِيقَةَ ، وَبِحَسَبِ الْإِنْسَانِ أَنْ
يَفْكَرَ فِي الْقُرُونِ الَّتِي خَلَتْ وَالْأَجْيَالِ الَّتِي مَضَتْ : أَيْنَ ذَهَبَتْ ؟ وَإِلَى أَيْنَ
انْتَهَى بِهَا الْمَصِيرُ ؟

مَنْ يَعْشُ يَكْبُرُ وَمَنْ يَكْبُرُ يَمُوتُ وَالْمَنَابِ لَا تُبَالِي مِنْ أَتَتْ
كَمْ وَكَمْ قَدْ دَرَجَتْ مِنْ قَبْلُنَا مِنْ قُرُونٍ وَقُرُونٍ قَدْ مَضَتْ (٧)

(١) ديوانه / ١٣٠ .

(٢) ديوانه / ٨٦ .

(٣) ديوانه / ٢٤٩ .

(٤) ديوانه / ١٠ .

(٥) ديوانه / ١٨ .

(٦) ديوانه / ٢ .

(٧) ديوانه / ٣٩ .

كم قرونٍ حَضَرْتُنَا قد مضت فنسينا بعدها مَحْضَرَهَا
 صورٌ كانت أناساً مثلنا ثم أفناها الذي صورَهَا (١)
 أين القرون الماضيه تركوا المنازل خاليه
 فاستبدلت بهم ديارها رهمُ الرياحِ الهاوية
 وتشتت عنها الجموع ع وفارقتها الغاشيه
 فإذا محلٌ للوحوش ش وللكلابِ العاويه
 درجوا فما أبقت صرو ف الدهر منهم باقيه (٢)

بل أين آباؤه وآباء آبائه منذ آدم إلى اليوم ؟ أين مضوا ؟ إنه الموت قد
 تخطفهم واحداً بعد واحد ، وجيلاً بعد جيل ، ولم يغادر منهم أحداً :
 يا نفس أين أبي وأين أبو أبي وأبوه ؟ غدّي لا أبالكِ واحسي
 غدّي فإنّي قد نظرت فلم أجد بيني وبين أهلكِ آدم من أب
 أفأنت ترجين السلامة بعدهم هلاً هُديتِ لسمت وجه المطلب
 قد مات ما بين الحنين إلى الرضيع إلى الفطيم إلى الكبير الأشيب (٣)
 ولسوف ينتهي هو إلى المصير الذي انتهوا إليه عندما يحين أجله
 المكتوب ، بل سوف ينتهي البشر كلهم واحداً بعد واحد إلى نفس
 المصير طال بهم الأجل أو قصر :

توهمتُ قوماً قد خلّوا فكأنهم بأجمعهم كانوا خيالاً تُخيلُ
 ولستُ بأبى منهم في ديارهم ولكن لي فيها كتاباً مؤجلاً
 وما الناس إلا ميت وابن ميت تأجل حتى منهم أو تعجلاً (٤)
 كم سترى في الناس من هالك وهالك حتى تُرى هالكا
 فانظر سيلاً سلكوه ولا تحسب بأن لست له سالكا (٥)

(١) ديوانه / ١٢٥ .

(٢) ديوانه / ٣٠٤ .

(٣) ديوانه / ٢٣ .

(٤) ديوانه / ٢١١ .

(٥) ديوانه / ١٨٦ .

ولسوف يصبح الأحياء حديثاً لمن بعدهم كما كان الموتى حديثاً لهم
وسيفنى الجميع ولن يبق منهم سوى أحاديثهم وأسمائهم :

كأننا وقد صرنا حديثاً لغيرنا نخاض كما خضنا الحديث لمن خلا (١)
لم يُخلق الخلق إلا للفناء معا نقتى وتبقى أحاديثُ وأسماء (٢)
بل سيفنى الجميع ويبقى ذكرهم معهم ، ولن يذكرهم أحد :

مَنْ مات مالَ ذُو مودته عنه وحالوا عن مودته (٣)
يَبلى مع الميت ذكر الذاكرين له مَنْ غاب غَيْبَةً من لا يُرتجى نُسباً
من مات مات رجاء الناس فيه فولَّسوه الحفاء ومَنْ لا يُرتجى جُفياً (٤)
وكما خلقنا من تراب سنصير إلى تراب ، فالتراب هو البداية والنهاية ،
وهو المبدأ والمعاد ، وهو المورد والمصدر :

من تراب خلقت لا شك فيه وغداً أنتَ صائر للتراب (٥)
نحن بنو الأرض وسكانها منها خلقنا وإليها نصير (٦)
وإذا كان هذا هو المصير المحتوم فقيم صراع الإنسان وكفاحه في
الحياة ؟ ولن يبنى ويُشيد ؟ ولم يجمع الأموال ويحرص عليها ؟
لنْ نبنى ونحن إلى تراب نصير كما خلقنا من تراب (٧)
فيا عجباً تموت وأنت تبنى وتتخذ المصانع والقبابا
ألم تر أن غُدوة كل يوم تزيدك من منيتك اقترابا
وَحَقُّ لُوقنٍ بالموت أنْ لا يُسوَّغهُ الطعام ولا الشرابا (٨)

(١) ديوانه / ٢١١ .

(٢) ديوانه / ١ .

(٣) ديوانه / ٥٧ .

(٤) ديوانه / ٣٠١ .

(٥) ديوانه / ٣١ .

(٦) ديوانه / ١١٨ .

(٧) ديوانه / ٢٣ .

(٨) ديوانه / ١٣ ، ١٤ .

عَجَبًا مِنْ مَعْشَرٍ سَلَفُوا أَيُّ غَبْنٍ بَيْنَ غُبْنُوا
وَفَرُوا الدُّنْيَا لغيرهمُ وابتنوا فيها وما سكنوا
تركوها بعد ما اشتبكتُ بينهم في حُبِّها الإحنُ (١)
خَدَعَتْنَا الآمالُ حَتَّى طَلَبْنَا وَجَمَعْنَا لغيرنا وَسَعَيْنَا
وَابْتَنَيْنَا وَمَا تَفَكَّرَ فِي الدَّمْرِ وَفِي صَرْفِهِ غَدَاةً ابْتَنَيْنَا
وَابْتَنَيْنَا مِنَ الْمَعَاشِ فَضُولًا لَوْقَعَتْنَا بِلُونِهَا لَاكْتَفَيْنَا
وَلَعَمْرِي لَنَمُضِينَ وَلَا نَمُضِي بِشَيْءٍ مِنْهَا إِذَا مَا مَضَيْنَا
عَجَبًا لِمَرِيٍّ تَيَقَّنُ أَنَّ الْمَوْتَ حَقٌّ فَقَرَّ بِالْعَيْشِ عَيْنًا (٢)

حقاً إنها خديعة الآمال ، فلن يأخذ الإنسان معه من حياته شيئاً
إلا ذلك الثوب الأبيض الذي سيلف فيه جسده ليكون كفناً له ، وإلا تلك
الأعمال الصالحة التي قدمها في حياته لتكون زاداً يتزود به في رحلته إلى
الآخرة :

كُلُّ حَيٍّ عِنْدَ مِيتَتِهِ حَظُّهُ مِنْ مَالِهِ الْكَفَّينُ
مَا لَهُ مِمَّا يَخْلُفُهُ بَعْدُ إِلَّا فَعْلُهُ الْحَسَنُ (٣)
أَلَا فَاخْرَجْ مِنَ الدُّنْيَا جَمِيعًا وَزَجْجْ مِنَ الْمَعَاشِ بِمَا زَجَجْتَ لَكَ
فَلَسْتَ مَخْلُفًا فِي النَّاسِ شَيْئًا وَلَا مَتَزُودًا إِلَّا فَعَالِكَ (٤)

وإذن لمن ينبي الإنسان ويشيد ؟ ولمن يلد وينجب ؟ ولمن يجمع الأموال
ويقتنيها ؟ إنه ينبي للخراب ، ويلد للموت ، ويجمع لمن يرثه بعد موته :
للدوا للموت ، وابنوا للخرابِ فكلكمُ يصير إلى تَبَابٍ (٥)

(١) ديوانه / ٢٥٢ .

(٢) ديوانه / ٢٥٦ .

(٣) ديوانه / ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

(٤) ديوانه / ١٩٠ .

(٥) ديوانه / ٢٣ .

للموتِ ما تلد الأَقْوامُ كلهمُ وللبلى كل ما بَنَوا وما غَرَسُوا (١)
جَمَعُوا فما أَكَلُوا الذى جَمَعُوا وبنوا مساكنهم فما سَكَنُوا (٢)
يا جامعَ المالِ فى الدنيا لو ارثه هل أنتَ بالمالِ بعد الموتِ تَتَفَع (٣)
أَبْقَيْتَ مالَكَ مِراثاً لو ارثه فليت شعرى ما أَبْقَى لَكَ المالِ
القومِ بعدكَ فى حالٍ تَسْرَهُمْ فكيف بعدهمُ دارتْ بِكَ الحالِ
مَلَّوا البكاءَ فما يَبْكِيكَ منْ أَحَدٍ واستحكم القيل فى المِراثِ والقَالَ (٤)
أيا بانيَ الدنيا لغيرِكَ تَبْئى ويا جامعَ الدنيا لغيرِكَ تَجْمَعُ
ألم تر أن المرءَ يَحْبِسُ مالَهُ ووارثه فيه غداً يَتَمَتَع (٥)

وأكثر ما يقف عنده أبو العتاهية فى حديثه عن الموت ويطيل الوقوف منظران : منظر سكرات الموت ، ومنظر القبور . وهو يتخير لهما دائماً الأوضاع التى تثير فى النفس الانقباض والبوحشة والرهبه والنفور والتشاؤم . وما من شك فى أنه كان يقصد إلى ذلك قصداً لأنه خريص على أن يثير فى النفس هذه المشاعر ، وكأنه يراها البوق الذى يجب أن يتفخ فيه لينبه هذه النفس من غفلتها ، أو النار التى يجب أن تلتق فيها لتصهرها وتطهرها . إنه ما يزال يضغظ بهذه الصور المثيرة على أعصاب الإنسان حتى ليوشك أن يحطمها ، وكأنه لا يريد أن يتركها حتى تنهار تحت وطأة قبضته ، بل قبضة الموت القوية الرهبة .

وهو فى المنظر الأول يتحدث عن ساعة الاجتضار ، ويصف ما يعانیه المحتضر من كُرب الموت وغصصه ، وقد أخذت روحه تحشرج فى صدره ، وغصة الموت تتردد فى حلقه ، وهو يقلب طرفه فيمن حوله ، ويدبر عينيه

(١) ديوانه / ١٢٩ .

(٢) ديوانه / ٢٧٣ .

(٣) ديوانه / ١٥٦ .

(٤) ديوانه / ٢١٧ .

(٥) ديوانه / ١٤٦ .

هاهنا وهاهنا ، والكل عاجز أمام سلطان الموت ، مكتوف اليدين ،
لا يملك له شيئاً :

يا كرتبى يومَ لا جارُّ يبرُّ ولا مولى ينفّس إلا الله كرتبته
إذا تمثّل لى كرب السّياق وقد قلبت طرفى وقد ردّدت غصّتيه
أن حثّ بى علزّ عالٍ وحشرج فى صدرى ودارت لكرب الموت مقلتيه (١)
ثم ها هو ذا ، وقد اشتدت به سكرة الموت ، يغمض عينيه مستسلماً
له ، وقد أخذت مفاصله تسترخى شيئاً فشيئاً . ثم ها هى ذى روحه تنزع
من جسده ، وما أسرع ما يحىء غاسله ليجهزه إلى قبره ، ومن خلفه
الثواكل والنوادر :

فغمض عينه للموت واسترخت مفاصله
فما لبث السّياق به إلى أن . جاء غاسله
فجهزه إلى جدّث سيكتر فيه خاذله
ويصبح شاحط المثوى مفجّعةً ثواكله
مُخمّشةً نوادره مُسلّبةً غلائله (٢)

ولعل صورة من صور هذا المنظر لم تصل من القوة والعنف مثلما
وصلت إليه تلك الصورة القائمة التى يصور فيها المحتضر وقد التف من حوله
أقرباؤه وهم يبكون . إنهم يحاولون إنقاذه ، وكل واحد يطلب إلى الآخر
أن يدركه . إنهم يسألونه ويكلمونه ولكن لا حياة لمن تنادى . إنهم يحركونه
لعلهم يعيشون فيه الحياة ، ولكن لا أمل فى الحياة . لقد أصبح وما بينه
وبين الموت سوى خيط واهٍ ولن يلبث إلا قليلاً حتى ينقطع . لقد يشوا
منه فمضوا بلقنونه الشهادتين . ثم ها هو ذا يلفظ نفسه الأخير بين أيديهم
فيوجهونه إلى القبلة ، ويمددونه ، ويغمضون عينيه ، ثم يأخذون فى

(١) ديوانه / ٣٠٣ - وفيه «إن» مكان «أن» ولا معنى لها هنا ، وربما كانت خطأ
مطبوعياً . والعلز: ما يمتري المحتضر من قلق وخفة وطلع . وساق المريض سياقاً : شرع فى نزع
الروح ..

(٢) ديوانه / ٢٢٨ .

الاستعداد لدفنه . إنهم على عجل لا يطيقون انتظاراً ولا تأخيراً . إنهم يرفعونه فوق تلك الخشبة الرهيبة ليغسلوه ، ثم يكفونونه ويحنطونه ، ثم يحملونه ويخرجون به فوق نعشه ليشيعوه إلى مقره الأخير ، فإذا ما صلوا عليه دفنوه ، ثم خلفوه بعد أن يثقلوا قبره بالأحجار والصفائح بعيداً وحيداً فريداً . ثم ها هم أولاء - وقد انتهوا من مهمتهم - ينصرفون عنه وكأنهم لم يعرفوه ، ولم يكونوا منذ قليل يقومون على تجهيزه ودفنه :

وَكأن بالمرء قد يَبْكِي عليه أَقْرَبُوهُ
وَكأنَّ القوم قد قا موا فقالوا أدْرِكُوه
سَأَلُوهُ كَلَّمُوهُ حَرَّكُوه لَقِّنُوهُ
فإذا استيأس منه القوم قالوا أحرِّقُوه
حَرَّفُوهُ وَجَهَّوهُ مَدَّدُوهُ غَمَّضُوهُ
عَجَّلُوهُ لرحيل عَجَّلُوا لا تَحْبِسُوهُ
ارفعوه غَسَّلُوهُ كَفَّنُوهُ حَنَظُّوهُ
فإذا ما لُف في الأكف فان قالوا فاحملوه
أخْرِجُوهُ فوق أعوا د المنايا شَيِّعُوهُ
فإذا صلوا عليه قيل هاتوا واقبروه
فإذا ما استدعوه ال أرضَ رهناً تركوه
خَلَّفُوهُ تحت رمسٍ أَوْقَرُوهُ أَثْقَلُوهُ
أبعدوه أَسْحَقُوهُ أَوْحَدُوهُ أَفَرَدُوهُ
وَدَّعُوهُ فارقوه أَسْلَمُوهُ خَلَّفُوهُ
وانشوا عنه وخلَّوْهُ ه كأن لم يعرفوه
وَكأن القوم فيما كان فيه لم يَلُوه (١)

أرأيت إلى هذا اللحن الكئيب ؟ إنه ليس لحناً شعرياً ، وإنما هو

« لحن جنائزى » . إنه لحن الموت يعزفه شاعر الموت على أوتاره الحزينة الباكية . إنه ليس شعر شاعر ، ولكنه نعيب بومة كثيبة تنعى للإنسان حياته ، وتشيعه — بل تستقبله — بهذا البكاء والنحيب ، بل بهذا العويل والتعديد . إنها رواسب « سَعْدَى النَّائِثَةِ » التى استقرت فى أعماقه منذ صدر شبابه ، وأصداء نواحها المشثوم الذى طالما استمع إليه ، تنزع أكفانها عنها لتملأ أسماع الناس بهذا النعيب الكثيب . إن أبله العتاهية لم يترك شيئاً يثير فى النفس الانقباض والوحشة والتشاؤم إلا ذكره . إنه يعتمد على هذا الوزن القصير السريع — مجزوء الرمل — ليمثل به سرعة انحدار « قصة الحياة » إلى نهايتها ، وقصر ذلك « الفصل الختامى » الذى تُسَدُّ الستار بعده عليها ، ويعتمد على هذه القافية الهائية « المردوفة الموصولة بمد » — كما يقول علماء القافية ، ليمثل بها ذلك النواح والنحيب وتلك الآهات والزفرات التى تنبعث من صدور الحزاني فى مناحات الموق حارة طويلة عميقة .

وأما المنظر الثانى ، منظر القبور ، فإن أكثر ما يقف عنده منه الموازنة بين حال أصحابها فيها وحالهم من قبل فى الدنيا . وهو يتحدث عنها وعنهم حيناً ، ويتحدث إليها وإليهم حيناً آخر . وهو — فى كلتا الحالتين — يحاول أن يستخلص العبرة ، وأن يذكر الإنسان بهذا المصير المحتوم الذى لا بد أن يصير إليه ، كما صار إليه أولئك الذين كانوا يستمتعون بالحياة مثله ثم طوتهم يد الموت وألقت بهم تحت التراب :

إني سألت القبر ما فعلتُ	بعدى وجوهٌ فيكَ مُنْغِفِرَةٌ
فأجابنى : صيرتُ ربحهمُ	تؤذيك مريعٌ روائحِ عَطِرَةٌ
وأكلت أجساداً منعمَةً	كان النعيم يهزها نَضِيرَةٌ
لم أبقِ غير جماجمٍ عَرِيَتِ	بيض تلوح وأعظم نخيره (١)
ألا أين الألى سَلَفُوا	دَعُوا للموت واختطفُوا
فوافوا حيث لا تُحَفُّ	ولا طُرفٌ ولا لُطَفٌ

تُرْصُّ عَلَيْهِمْ حُفَرٌ وَتُبَّتْ ثُمَّ تَنْخَسِفُ
لَهُمْ مِنْ تُرْبَتِهَا فُرُشٌ وَمِنْ رَضْرَاضِهَا لُحُفٌ
تَقْطَعُ مِنْهُمْ سَبَبَ الرِّجَاءِ فَضَيَّعُوا وَجُفُّوا
تَمَرَّ بِعَسْكَرِ الْمَوْتِ وَقَلْبِكَ مِنْهُ لَا يَجُفُّ
كَأَنَّ مُشَيِّعِيكَ وَقَدْ رَمَوْا بِكَ ثَمًّا وَانْصَرَفُوا (١)

ومن الطبيعي أن تكون قبور الملوك وقبور أصحاب اللهو والمجون
هي التي تبعث على العظة والاعتبار أكثر من غيرها ، لأن أصحابها كانوا
مستمتعين بحياتهم أكثر من سواهم ، وكانوا في غفلاتهم لا يكادون
يذكرون مصيرهم المحتوم . ولهذا كان طبعياً أن يلتفت أبو العتاهية إلى
هذه القبور يستخلص منها العبرة ويضرب بها المثل :

زرتُ القبورَ قبورَ أهل الملك في الدنيا وأهل الرِّع في الشهواتِ
كانوا ملوك مأكلي ومشارب وملابسٍ وروائح عطبرات
فلذا بأجسادٍ عرين من الكسا وبأوجهٍ في التُّرْبِ مُنْعَفِرَات
لم تُبْقِ مِنْهَا الْأَرْضُ غَيْرَ جَمَاجِمٍ بِيضٍ تَلُوحُ وَأَعْظَمُ نَخْرَاتِ (٢)
يَا سَا كُنَّا بَاطِنَ الْقُبُورِ أَمَّا لِلوَارِدِينَ الْقُبُورَ مِنْ صَدْرِ
مَا فَعَلَ التَّارِكُونَ مُلْكَهُمْ أَهْلُ الْقَبَابِ الْعِظَامِ وَالْحُجَّاسِ
هَلْ يَبْتَنُونَ الْقُبُورَ بَيْنَكُمْ أَمْ هَلْ لَهُمْ مِنْ عُلَا وَمِنْ خَطَرِ
مَا فَعَلَتْ مِنْهُمْ الْوُجُوهُ أَقْدَ بُدَّدَ عَنْهَا مُحَاسِنُ الصُّورِ (٣)

والقبور عنده أحياناً سجون لا تشبهها السجون . إنها سجون تضم
العالمين جميعاً ، ولا تصون وجه أحد عن التراب :

إِنَّ الْقُبُورَ سَجُونَ مَا مِثْلُهُنَّ سَجُونَ

(١) ديوانه / ١٦٨ . وربما كان صدر البيت الأخير تحريفاً عن « كَانَ بِمَشْيِئِكَ »
بتخفيف كَأَنَّ وزيادة الباء ، حتى يستقيم التعبير .

(٢) ديوانه / ٤١ - ٤٢ .

(٣) ديوانه / ٩٤ - ٩٥ .

كم في القبور قرون^١ من مضى وقرون
ما في المقابر وجّه^٢ عن التراب مَصُون^(١)

وهي أحياناً أخرى بيوت الانقطاع عن الدنيا والارتحال عنها ، وبيوت
النوى والغربة والوحشة والضيق والهول ، أو هي - في عبارة مختصرة -
بيوت الردى :

لأبكين^١ فقد جدَّ الرحيل إلى بيت انقطاعي عن الدنيا ورحلتيه^٢
يا بيت^٣ بيت الردى يا بيت منقطعي يا بيت^٤ بيت الردى يا بيت غربتيه^٥
يا بيت بيت النوى عن كل ذي ثقة^٦ يا بيت بيت الردى يا بيت وحشتيه^٧
يا نأى منتجعي يا هول مطلق^٨ يا ضيق مضجعي يا بعد شقتيه^(٢)

وهي - على كل حال - المنازل الأخيرة القصيرة السمك ، المرصوة
فوقها الحنادل ، الضيقة المداخل ، التي لا يتزاور أصحابها ، والتي تضم
الأصدقاء والأعداء معاً :

ألا فانظر^١ لنفسك أي زاد^٢ أنت حامله^٣
لمنزل^٤ وحدة بين المقابر أنت نازله^٥
قصير السمك قد رُصَّت^٦ عليك به جنادل^٧
بعيد^٨ تزاور الجيرا^٩ ن ضيقة مداخله^{١٠}
أأيتها المقابر فيك من^{١١} كنا ننازله^{١٢}
ومن^{١٣} كنا نتاجر^{١٤}ه ومن^{١٥} كنا نعامله^{١٦}
ومن^{١٧} كنا نعاشره^{١٨} ومن^{١٩} كنا نُدخله^{٢٠}
ومن^{٢١} كنا نفاخره^{٢٢} ومن^{٢٣} كنا نطاوله^{٢٤}
ومن^{٢٥} كنا نُشارب^{٢٦}ه ومن^{٢٧} كنا نُؤاكله^{٢٨}
ومن^{٢٩} كنا نرافقه^{٣٠} ومن^{٣١} كنا ننازله^{٣٢}

(١) ديوانه / ٢٥٨ .

(٢) ديوانه / ٣٠٣ .

وَمَنْ كُنَّا نَكَارِمُهُ وَمَنْ كُنَّا نُجَامِلُهُ
وَمَنْ كُنَّا لَهُ الْفَأْ قَلِيلًا مَا نَزَاوِلُهُ
وَمَنْ كُنَّا لَهُ بِالْأَمْسِ إِخْوَانًا نَوَاصِلُهُ
فَحَلَّ مَحَلَّةً مَنْ حَلَّتْهَا صُرْمَتُ حَبَائِلِهِ (١)

ثم هي - فوق ذلك كله - منازل العظة وديار الاعتبار لكل نفس غافلة
عن مصيرها :

نَفْسٌ زُورَى الْقُبُورَ وَاعْتَبَرِيهَا حَيْثُ فِيهَا لِمَنْ يَزُورُ عِظَاتُ
وَانْظُرِي كَيْفَ حَالُ مَنْ حَلَّ فِيهَا بَعْدَ عِزٍّ وَهُمْ بِهَا أَمْوَاتُ
حَرَّصُوا أَمْلُوا كَحَرَصِكَ يَا نَفْسُ وَوَقَّاهُمْ الْحِمَامُ فَمَاتُوا
فَالسَّرَاةُ الْعِظَامُ مِنْهُمْ عِظَامٌ فِي بَطُونِ الثَّرَى حُطَامٌ رَفَاتُ
فَكَأَنَّ قَدْ حَلَلْتَ فِي مَصْرَعِ الْقَوْمِ وَحَلَّتْ بِجِسْمِكَ الْمَثَلَاتُ (٢)

وإذا كانت هذه هي النهاية : سكرات وغصص وكرب يعانيتها
الإنسان ساعة احتضاره ، ومنازل وحشة وغربة وضيق ونأى يتزلها بعد
موته ، فكيف يطيب له في حياته اللهو واللعب والمراح والسرور ؟
وكيف يطمئن إلى دنيا يسيطر عليها شبح الموت وظل القبر ؟ وكيف
يؤمل بها الآمال ويتمنى الأمانى ؟

المرء مستأنسٌ بمنزلةٍ تقتل سكَّانَهَا وتَسْتَلِبُ
والمرء في لهوه وباطله والموت في كل ذاك مقرب
يا خائفَ الموت زال عنك صبا والعجب واللغو منك واللعب
دارك تنعى إليك ساكنها قَصْرُكَ تُبْنِي جَدِيدَهُ الْحَقَبُ (٣)
ألححت في طلب الصبا وضلاله والموت منك وإن كرهت قريب

(١) ديوانه / ٢٢٩ .

(٢) ديوانه / ٥٥ .

(٣) ديوانه / ١٧ .

أمع المماتِ يطيب عيشك يا أخي هيهاتَ ليس مع المماتِ يطيب (١)
 أنلهو وأيامنا تذهب ونلعب والموت لا يلعب
 عجبت لذي لعبٍ قد لها عجبت وما لي لا أعجب
 أبلهو ويلعب من نفسه تموت ومنزله يخرب (٢)
 حتى متى أنت في لهو وفي لعب والموت نحوك بهوى فاغراً فاه
 ما كل ما يتمنى المرء يدركه ربّ امرئ حَفَهِ فيما تمنّاه
 إن المني لغرورٌ ضلّةٌ وهوى لعل حَفَ امرئ في الشيء بهواه
 تغتر للجهل بالدنيا وزخرفها إن الشقي لمن غرته دنياه
 كأن حيّاً وقد طالت سلامته قد صار في سكرات الموت تغشاه
 تلهو وللموت مُمَسَّاناً ومُصْبِحنا من لم يُصْبِحْ وجه الموت مَسَّاه (٣)

ولو أن هذه الحياة لا حياة بعدها لكان الخطب وقل العناء ولأصبح الموت
 راحة ، ولكن وراء هذه الحياة حياة أخرى ، وبعد الموت بعثاً ونشوراً
 وحساباً وثواباً وعقاباً وسؤالاً عن كل شيء :

فلو أنا إذا متنا تُرْكنا لكان الموت راحة كل حي
 ولكننا إذا متنا بُعْثنا ونُسأل بعده عن كل شيء (٤)
 فلو كان هول الموت لاشيء بعده لكان علينا الأمر واجتقير الأمر
 ولكنه حشر ونشر وجنّة ونار وما قد يستطيل به الخبر (٥)

وكما نرى الموت بأعيننا حقاً لاشك فيه ، كذلك البعث والنشور
 والحساب حق لا مرأى فيه :

(١) ديوانه / ١٩ .

(٢) ديوانه / ٢٧ .

(٣) ديوانه / ٢٩٢ - ٢٩٣ .

(٤) ديوانه / ٣٠٢ .

(٥) ديوانه / ١١١ .

لا بد من موتٍ بدار البلى والله بعد الموت يحيي العظام^(١)
 فما مات الأحياء إلا ليُبْعَثُوا وإلا تُجْزَى كل نفس بما سَعَتْ^(٢)
 وسيأتى الناس يوم البعث وقد خفت موازين فريق وثقلت موازين
 فريق ، فأما من خفت موازينه فسيُسحب على وجهه فى نار جهنم ،
 وأما من ثقلت موازينه فسيشرق وجهه ويضىء :

هو الموت يابن الموت والبعث بعده فمن بين مبعوثٍ مُخِفًا ومُثَقِّلًا
 ومن بين مسحوبٍ على حرٍّ وجهه ومن بين من يأتى أغرَّ محجلاً^(٣)
 وقد أعدت الجنة للمتقين أصحاب الخير ، وأعدت النار للمذنبين أصحاب
 الشر . أما أصحاب الجنة فى ظل ظليل ، وريحٍ وسلسيل ، وروح
 وريحان ، فى منزل كرامة ، تعلو وجوههم نضرة النعيم ، ويسعى نورهم
 بين أيديهم . وأما أصحاب النار فقد أعد الله لهم فى جهنم ذات الشهيق
 والزفير سلاسل وأغلالاً وسعيراً :

والخير موعده الجنة	ن وظلها وريحها
والشر موعده لظى	وزفيرها وشهيقها ^(٤)
يومٌ ينادى فيه كل مُضِلٌّ	بمقطعات النار والأغلال
للمتقين هناك نُزُل كرامة	علت الوجوه بنضرة وجمال
زمر أضاءت للحساب وجوها	فلها بريقٌ عنده وتلالى
نزلوا بأكرم سيدٍ فأظلمهم	فى دارٍ مُلك جلالة وظلال ^(٥)
اسأل عن الدنيا وعن ظلها	فإن فى الجنة ظلاً ظليل
وإن فى الجنة للروح والريحان والراحة والسلسيل	
مَنْ دخل الجنة قال الرضى	مما تمنى واستطاب المقيـل ^(٦)

(١) ديوانه / ٢٣٨ .

(٢) ديوانه / ٥٠ .

(٣) ديوانه / ٢١٢ .

(٤) ديوانه / ١٧٧ .

(٥) ديوانه / ١٩٦ .

(٦) ديوانه / ٢٠٢ - ٢٠٣ .

وهو يعجب من غفلة الإنسان عن يوم القيامة ، يوم تزلزل الأرض
زلزالها ، وتنشق عن أهل القبور ، ويلجم الناس العرق ، وتقشعر جلودهم ،
ذلك اليوم الرهيب الذى يجعل الولدان شيباً ، وتضع فيه كل ذات حمل
حملها :

ما أغفل الناس عن يوم انبعاثهم^(١) ويوم يُنجمهم في الموقف العَرَق^(٢)
لله يومٌ تقشعرُّ جلودهم وتشيب منه ذوات الأطفال
يوم النوازل والزلازل والحوادث مل فيه إذ يقذفن بالأحمال
يوم التغابن والتباين والتنازل والأمور عظمة الأهوال^(٣)
يوم انشقاق الأرض عن أهل البلى فيها ويبدو السخط والرضوان^(٤)
يوم القيامة يوم يُظلم فيه ظلم الظالمين ويشرق الإحسان^(٥)
وإذن ما السبيل إلى النجاة؟ وما الطريق إلى الفوز؟ إنه يقرب لك
السبيل ، ويختصر الطريق ، ويلخص الوسيلة تلخيصاً قريباً سهلاً ، فأمامك
بعد الموت داران : دار سعادة دائمة ، ودار شقاء مقيم ، فعش طول حياتك
بين رجاء فى الأولى وخوف من الثانية ، ولا تجعل للغفلة سبيلاً إلى
قلبك ، فطالب الجنة لا ينام وراهب النار لا ينام :

أمامك يا ندمان دار سعادة يدوم البقاء فيها ودار شقاء
خلقت لإحدى الغائتين فلا تتم^(٦) . وكن بين خوفٍ منهما ورجاء^(٧)
عجبتُ للنار نام راهبها وجنة الخلد نام راغبها^(٨)
ولله عينٌ أيقنت أن جنةً وناراً يقينٌ صادقٌ ثم نامت^(٩)
وهو يضع يديك على السر في هذه الغفلة . إن الإنسان لا يعلم متى

(١) ديوانه / ١٧٣ .

(٢) ديوانه / ١٩٦ .

(٣) ديوانه / ٢٥٩ .

(٤) ديوانه / ٣ .

(٥) ديوانه / ٣٥ .

(٦) ديوانه / ٤٥ .

ينقضى أجله وتحين ساعته ، فتمر الأيام عليه دون أن يقدم بين يديه عملاً صالحاً يلتقى الله به :

ألا إنما غرَّ ابنَ آدمَ أنه له مدةٌ تَحْتَقِي عليه ومِيقَاتُ
وكلُّ بني الدنيا يُعَلِّلُ نفسه تمرَّ شهورٍ ذاهباتٍ وساعاتٍ (١)

والدليل على ذلك ما نلاحظه على تصرفات الإنسان في حياته من التوبة
إذا ألم به المرض ، والرجوع إلى الذنوب إذا ثابت إليه صحته ، ومن
الضعف إذا مسه الضرر ، والطغيان إذا مازال عنه :

تتوب من الذنوب إذا مرَّ ضُتًا وترجع للذنوب إذا برَّيتا

إذا ما الضر مَسَّكَ أنتَ باكٍ وأخبت ما يكون إذا قَوَّيتا (٢)

ولكن هل يضمن الإنسان أن يمتد به الأجل حتى يتوب عما فرط
منه ؟ أليس من المحتمل أن تأتيه منيته وهو ما يزال مقيماً على خطاياها ؟

أما تخشى بأن تأتي المنايا وأنتَ على الخطايا قد دُهيتا (٣)

كم غافلٍ أودى به الموت لم يأخذ الأهبة للفوت (٤)

كأني بنفسك قد عُوْجِلَتْ على ذاك في بعض غيَّراتها (٥)

وإذن فليعمل الإنسان لآخرته كأنه يموت غداً . وأساس هذا العمل
عنده الزهد في الدنيا ، فهو الطريق الروحي الذي يوصله إلى الغاية المنشودة ،
وهي السعادة في الآخرة .

وأولى خطوات هذا الطريق أن يرى الإنسان الدنيا على حقيقتها :
دارَ انتقالٍ إلى الآخرة ، وطريقاً يوصل إليها ، ورحلةً محتومةً إلى عالم
يحاسب فيه على كل ما قدمت يداه . فإذا ما خطا هذه الخطوة كانت
الخطوة التالية أن يقطع حبله من الدنيا ليصله بالآخرة ، وأن يعترها

(١) ديوانه / ١٢ .

(٢) ديوانه / ٥٥ .

(٣) ديوانه / ٥٥ .

(٤) ديوانه / ٥٤ .

(٥) ديوانه / ٥٦ .

حتى ينجو منها ، وأن يكون داخلاً فيها كأنه خارج منها ، وأن يتجه بقلبه وفكره وجوارحه إلى الآخرة ليعمل لها ويسعى إليها ، وأن يتزود لهذه الرحلة المحتومة بزاد يوصله إلى نهايتها دون أن ينقطع به الطريق :

أيا صاح إن الدار دار تَبَلَّغْ	إلى بَرَزَخِ الموتى ودار تَزوُدْ
أَلَسْتَ ترى أن الجوادث جَمَّةٌ	يروح علينا صرْفهن ويغْتدِي
تَبَلَّغْ من الدنيا ونَلْ من كَفَافِها	ولا تَعْتَقِدْها في ضميرٍ ولا يدِ
وكن داخلاً فيها كأنك خارجٌ	إلى غيرها منها من اليوم أو غدِ (١)
أيا نفس لا تَسْتَوِطِي دار قُلعة	ولكنْ خذِي بالزاد قبل ارتحالِكِ
أيا نفس لا تنسى كتابك واذكري	لك الويل إنْ أُعْطِيَتْه بِشمالكِ
أيا نفس إن اليوم يوم تفرغِ	فدونكهِ من قبل يوم اشتغالِكِ
ومسئولةٌ يا نفس أنتِ فيسري	جواباً ليوم الحشر قبل سؤالكِ
ومسكينةٌ يا نفس أنتِ فقيرةٌ	إلى خيرٍ ما قدمته من فعالكِ (٢)
ستندم إنْ رحلتَ بغير زادِ	وتَشْتَقِي إذ يناديك المنادى
فلا تأمنْ لدى الدنيا صلاحاً	فإنْ صلاحها عين الفسادِ
ولا تفرح بمالٍ تقنّيه	فإنك فيه معكوس المُرَادِ
وتُبُّ مما جنيتَ وأنتِ حي	وكن متنبّها قبل الرقادِ
أترضى أن تكون رفيقَ قومِ	لهم زادٌ وأنتِ بغير زادِ (٣)

وخير زاد يتزود به الإنسان في هذه الرحلة جهاد النفس . وهو عنده على نوعين : جهاد المال ، وجهاد الهوى . أما جهاد المال فوسيلته القناعة ، فالقناعة — كما يقال — كثر لا يفنى ، وهى — عنده — أعز سبب يتمسك به الإنسان في حياته لينجو من فتنة المال فيها :

(١) ديوانه / ٨٠ .

(٢) ديوانه / ١٨٩ .

(٣) ديوانه / ٨٠ .

ولقد بلوتُ فلم أجد سبياً بأعزَّ من قَنَعٍ ولا أغلى (١)
وبالقناعة يستريح الإنسان في حياته ، وتستقر أموره ، ويصبح
العيش لديه سهلاً قريب المأل ، في حين يسبب الحرص المتاعب والشقاء ،
وليس الغنى فضة وذهباً ، وإنما هو — في حقيقة الأمر — غنى النفس :
وفي جميل القنوع ينخفض العيش وبالحرص يعظم التعبُ
إن الغنى في النفوس والعزُّ تقوى الله لا فضة ولا ذهب (٢)

والعاقل من يحذر الدهر ويعمل لما بعد الموت دون أن يجعل الدنيا تغره
وتخدعه بما فيها من ذهب وفضة :

فَتَوَقَّ دهرَكَ ما استطعتَ ولا تَغْرُرَكَ فضتُهُ ولا ذهبُهُ (٣)
وما دمت مؤمناً بأنك في هذه الحياة على سفر فقيم طمعك وجشعك
وحرصك على جمع المال ؟ وإنما يكفيك منه ما يكفي المسافر من زاد
يتزود به في سفره :

تَبَنِّ من الدنيا الكثيرَ وإنما يكفيك منها مثل زادِ الراكبِ (٤)
وماذا تأخذ من مالك لو جمعت الدنيا كلها ؟ ألا إن كل ما تجمع مصيره
إلى الزوال ، فما انتفاعك بشيء لا يبقى ولا يدوم ؟ فلتقنع بقوت
يومك ، وما أكثره لمن يموت :

ولا أبغى مكاثرةً بمال	سأفنع ما بقيت بقوتِ يوم
أليس مصير ذاك إلى زوالٍ	هَبِ الدنيا تُساق إليك عفواً
وشيكاً ما تُغيره الليالي	فما ترجو بشيء ليس يبقى
ولا شيءٌ يدوم مع الليالي (٥)	وحقُّك كل ذا يفنى سريعاً

(١) ديوانه / ٤

(٢) ديوانه / ٣٢ .

(٣) ديوانه / ٣٤ .

(٤) ديوانه / ٣٠

(٥) ديوانه / ٢٠٦ - ٢٠٧ .

حَسْبُكَ مَا تَبْتَغِيهِ الْقُوتُ^١ ما أَكْثَرَ الْقُوتَ لِمَن يَمُوتُ^١
إِنْ كَانَ لَا يُغْنِيكَ مَا يَكْفِيكَ فكل ما في الأرض لَا يُغْنِيكَ (١)

وما دمت تؤمن بأن الدنيا متقلبة فماذا يشغلك فيها ؟ إن الغنى لا يدوم
وكذلك الفقر لا يدوم . وليس مالك ما تخلفه من بعدك ، وإنما هو ماتقدمه
بين يديك لآخرتك . فلا تثقل نفسك بالذنوب في طلب الدنيا ، ولكن
تخفف منها ، فالتخفف أحسن حظاً عند الله من أثقلته الأموال والذنوب .
ومع ذلك فلمن تجمع الأموال وتثمرها ما دام الموت في انتظار الجميع ؟ فترك
من يتنافسون على جمع الحطام ، واقنع بالكفاف فهو وسيلة النجاة في
الدنيا والآخرة :

يا طالبَ الدنيا يثقلُ نفسَه إن الخِفَّ غداً لأحسن حالاً
إنا لنرى دار نرى الإكثارَ لا يَبْقَى لصاحبه ولا الإقلالاً
أخِيَّ إن المالَ إنْ قَدِمَتْه لك ليس إنْ خَلَفَتْه لك مالا
أخِيَّ كلُّ لا محالة زائلٌ فلمن نراك تُثمر الأموال
أخِيَّ شأنك بالكفافِ وخلٌّ مَنْ أثري ونافس في الحطام وغالى (٢)
ويا جامعَ الدنيا لغير بلاغِهِ ستركها فانظرْ لمن أنتَ جامع
وكم قد رأينا الحامعين قد أصبحت لهم بين أطباق التراب مضاجع (٣)

وإذا كان هذا هو المصير فقيم الحرص والطمع ؟ إن من يحرص
على النوم على الحرير سيأتي عليه يوم يكون التراب فيه فراشاً له ، فماذا
يضره في حياته لو قنع فيها ووطن نفسه على هذا الفراش الأبدى الذي
سيظل في رقدته عليه حتى يأذن الله ببعث من في القبور ؟

ما ضرَّ مَنْ جَعَلَ الترابَ فراشه ألاَّ ينام على الحرير إذا قنع (٤)
ومع ذلك فقيم القلق ؟ إن الله قد كفل لكل إنسان رزقه ، ومدَّ

(١) ديوانه / ٣٨٥ .

(٢) ديوانه / ٢١٣ .

(٣) ديوانه / ١٥٠ .

(٤) ديوانه / ١٤٩ .

الأرض مائدة للناس ، وهى مائدة تسعهم جميعاً ، وفضل الله مبذول لمن يبتغون الخير :

سُبْحَانَ مَنْ أَرْضُهُ لِلخَلْقِ مَائِدَةٌ كُلُّ يَوْافِيهِ رِزْقٌ مِنْهُ مَكْفُولٌ
غَدَى الْأَنْامَ وَعَشَاهُمْ فَأَوْسَعَهُمْ وَفَضْلُهُ لِبُغَاةِ الْخَيْرِ مَبْذُولٌ (١)

وأما جهاد الهوى فوسيلته التقوى . ويعترف أبو العتاهية بأن هذا الجهاد أشدُّ أنواع الجهاد ، ولكنه يرى أن التقوى هى السلاح القوى الماضى الذى يصلح له :

أَشَدُّ الْجِهَادِ جِهَادُ الْهَوَى وَمَا كَرَّمَ الْمَرْءَ إِلَّا التَّقَى (٢)

وسر المشكلة أن الناس يحبون الدنيا حباً يملأ عليهم كل نفوسهم ، ويملك عليهم كل عقولهم ، ويصل بهم إلى درجة السكر والجنون فيقضون أيامهم فى أرجوحة المنى التى تعرضهم للفتن ، بل يفنون عمرهم إفناء فيها :
مَا أَسْكَرَ الدُّنْيَا لِمُصَاحِبِهَا وَأَضْرَا لِلْعَقْلِ أَحْيَانًا
دَارَ لَهَا شُبُهَةٌ مُلَبَّسَةٌ تَدْعُ الصَّحِيحَ الْعَقْلَ سَكْرَانًا (٣)
أَجْنُ بَزْهَرَةِ الدُّنْيَا جَنُونًا وَأَفْتَى الْعَمْرَ فِيهَا بِالْتِمْنَى (٤)
كَمْ إِلَى كَمْ أَنْتَ فِي أَرْجُوخَةٍ تَتَمَنَّى زَمَنًا بَعْدَ زَمَنٍ
وَمَتَى مَا تَتَرَجَّعُ فِي الْمُنَى تَتَعَرَّضُ لِمَضْرَاتِ الْفِتَنِ (٥)
هَوَى النَّفْسِ فِي الدُّنْيَا إِلَى أَنْ تَغُولَهَا كَمَا غَالَتْ الدُّنْيَا أَبَاهَا وَجَدَّهَا (٦)
وَالْمُنَى مَشْغَلَةٌ لِلْإِنْسَانِ عَنِ الْآخِرَةِ ، وَالْهَوَى فِتْنَةٌ لِلنَّفْسِ وَخَدِيعَةٌ ،
وَعَفْلَةٌ تُصِيبُ الْإِنْسَانَ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا :

(١) ديوانه / ١٩٤ .

(٢) ديوانه / ٣ .

(٣) ديوانه / ٢٥٦ .

(٤) ديوانه / ٢٦٣ .

(٥) ديوانه / ٢٧٣ .

(٦) ديوانه / ٨٨ .

يا ساكن الدنيا لقد أوطنتها وأمنتها ، عجباً فكيف أمنتها
وشغلت قلبك عن معادك بالمى وخدعت نفسك بالهوى وفتنتها (١)
والمرء فى شهوات غفلته والدهر يخفضه ويرفعه (٢)
والدنيا تميل بعشاقها إلى اللهو والصبا ، ولكنها تجعل منهم عبيداً
لها ، أو عبيداً لأنفسهم :

ومالت بك الدنيا إلى اللهو والصبا ومن مالت الدنيا به صار عبداً (٣)
يا ذا الهوى مه لا تكن من تبعده هواه (٤)
من كان متبعاً هواه فإنه لهوا عبداً (٥)
والتقوى هى الوسيلة التى تخلص النفس من هذه العبودية ، وتحررها
من هذا الرق الدليل :

يا من تشرف بالدنيا وزينتها حسب الفتى بتقى الرحمن من شرف (٦)
حسب الفتى بتقى الرحمن من شرف وما عبيدك يا دنيا بأشراف (٧)
أو هى الرداء الذى يلبسه الإنسان ليحجب به عورات نفسه ، ويحفظ عليها
كرامتها وإنسانيتها :

إذا المرء لم يلبس ثياباً من التقى تقلب عرياناً وإن كان كامياً (٨)
ثم هى - فوق ذلك - من خير ما يسعى له الإنسان ليكسبه فى حياته ،
بل هى الغنيمة الكبرى ، والفوز الأعظم ، والطريق الموصل إلى الكمال ،
ولإلى صفاء العيش وطيبه :

(١) ديوانه / ٥٩ .

(٢) ديوانه / ١٦٢ .

(٣) ديوانه / ٨٨ .

(٤) ديوانه / ٢٨٥ .

(٥) ديوانه / ٨١ .

(٦) ديوانه / ١٦٥ .

(٧) ديوانه / ١٦٧ .

(٨) ديوانه / ٣٠١ .

والسعى في طلب التقي من خير مكنتسب الكسوب (١)
 وإذا اتقيت الله في كل الأمور فقد غنمتا (٢)
 وإذا اتقى الله الفتى فيما يريد فقد كمل (٣)
 وإذا اتقى الله الفتى وأطاعه فهناك يصفو عيشه ويطيب (٤)

وسبيل ذلك أن تخفض بصرك حيناً إلى الأرض لتنظر مصارع البشر
 وفناء الحياة ، وأن ترتفع به حيناً آخر إلى السماء لتتذكر أن الله يراك ،
 وأنت سترد إليه فيحاسبك حساباً عسيراً على تلك اللذات التي استمتعت
 بها قليلاً ثم فنيت وخلفت لك حزناً طويلاً :

أشرب فؤادك بغضة اللذات واذكر حلول منازل الأموات
 لا تلهينك عن معادك لذة تفنى وتورث دائم الحسرات (٥)
 يارب شهوة ساعة قد أعقبت من نالها حزناً هناك طويلاً
 عظم البلاء بها عليه وإنما نال المضلل للشقاء قليلاً
 فإذا دعيتك إلى الخطيئة شهوة فاجعل لطرفك في السماء سبيلاً
 وخف الإله فإنه لك ناظر وكفى بربك زاجراً وشولاً
 ماذا تقول غداً إذا لاقيته بصغائر وكبائر مشولاً
 لا تركزن إلى الرجاء فإنه خدع القلوب وضلل المعقولا (٦)

ومع سهولة هذا السبيل ويسره فإن النتيجة غير مضمونة دائماً ، وذلك
 لأن النفس أماراة بالسوء ، وبينها وبين العقل صراع طويل ، ومن أشق
 الأمور عليها أن تغير عادة من عاداتها ، فالخير والشر - كما يقول هو (٧) -

(١) ديوانه / ٣١ .

(٢) ديوانه / ٤٤ .

(٣) ديوانه / ٢٢٠ .

(٤) ديوانه / ٢١ .

(٥) ديوانه / ٤٣ .

(٦) ديوانه / ٢١٦ .

(٧) ديوانه / ١ .

عادات وأهواء ، وبينهما في النفس صراع لا يهدأ ، فكلما مالت إلى الخير وقف لها الشر يردّها عنه ، وكلما انصرفت عن الجهل عادت إليه . وخير ما يفعله الإنسان في هذه الحالة أن ينتصر لعقله على نفسه ، وأن يحاسب نفسه ، وأن يوطن عزمه على أن يخالفها ويعصيها ، وألا يمكنها من كل ما تريد ، فمن أهمل نفسه صعب عليه إصلاحها ، وشر ما يفعله الإنسان إهمال نفسه . وبحسبه أن يتذكر دائماً أن الحسد سيفنى ، وستفنى معه لذاته ، وأن لكل شيء مدة ، ولكل أجل كتاباً :

أَلَا مَنْ لِنَفْسٍ بِالْهَوَى قَدْ تَمَادَتْ
وَحَسِبَ امْرَأً شَرًّا بِإِهْمَالِ نَفْسِهِ
تَزَاهَدْتُ فِي الدُّنْيَا وَإِنِّي لِرَاغِبٍ
وَعَوَّدْتُ نَفْسِي عَادَةً وَلِزِمَتُهَا
إِرَادَةَ مَدْخُولٍ ، وَعَقْلٌ مُقَصَّرٌ
وَلَوْ طَابَ لِي غَرْسِي لَطَابَتْ ثَمَارُهُ
أَيَا نَفْسٍ مَا الدُّنْيَا بِأَهْلٍ نَجِبُهَا
أَلَا قَلَمًا تَبَقَّى نَفْسُ لَأَهْلِهَا
أَلَا كُلَّ نَفْسٍ طَالَ فِي الْغَى عَمَرُهَا
أَلَا أَيْنَ مَنْ وَلِيَ بِهِ اللَّهُو وَالصَّبَا
كَأَنَّ لَمْ أَكُنْ شَيْئًا إِذَا صُرْتُ فِي الثَّرَى
وَمَا مُلْجَأٌ لِي غَيْرَ مَنْ أَنَا عَبْدُهُ
بُلَيْتُ بِنَفْسٍ شَرِّ نَفْسٍ رَأَيْتُهَا
فَكَمْ مِنْ قَبِيحٍ كُنْتُ مُقْتَرِفًا بِهِ
وَكَمْ مِنْ شَقِيقٍ بَاذِلٍ لِي نَصِيحَةً
دَعَانِي إِلَى الدُّنْيَا دَوَاعٍ مِنَ الْهَوَى

ولي حيلٌ عند المطامع كلها
 أقول لنفسي إن شكت ضيق نفسيها
 ولي في خصال الخير ضدٌ معاندٌ
 ولي مدةٌ لا بد يوماً ستقضي
 فلو كنت في الدنيا بصيراً وقد نعت
 ولو أنى ممن يحاسب نفسه
 أياذا الذي في الغي ألقته نفسه
 كفاً بهذا منك جهلاً وغرةً
 تلتطفن للدنيا بها فرميتها
 كأني بها في القبر قد ضاق بيتها
 يشبطني عنها إذا ما نويتها
 كأن قد أتاني وقتها فقضيتها
 إلى ساكنها نفسها لنعيتها
 لحالفت نفسي في الهوى وعصيتها
 ومن غرّه منها عساها وليتها
 لأنك حي النفس في الأرض ميتها (١)

إن أبا العتاهية في هاتين القصيدتين اللتين حرصنا على أن نرويهما
 كاملتين ، لأننا نراهما تصويراً نفسياً دقيقاً لتلك الموجات النفسية التي كانت
 تتدافع في أعماق نفسه وتتجاذبه في عنف وشدة ، يصور ذلك الصراع
 بين الخير والشر ، أو بين العقل والنفس ، ويضرب لنا مثلاً بنفسه هو دون
 أن يجد في هذا ما يسيء إليه ، لأنه بشر كسائر البشر لا يرى نفسه ،
 والاعتراف بالذنب أول طريق التوبة . إنه يرسم لنا السبيل الذي سلكه في
 مجاهدة نفسه الأماراة بالسوء التزاعة إلى الهوى وما اعترضه فيه من صعاب
 ومشقات ، وكيف استطاع في النهاية أن ينتصر لعقله على نفسه ، وأن ينصر
 الخير على الشر .

وإذا وصل أبو العتاهية إلى هذه الغاية التي يشرف منها على الحياة ،
 ويدرك فيها معنى المصير الذي طالما بحث عنه وفكر فيه ، يقف ليقدم لنا
 ثلاثة ألوان من شعره الزهدي : عظات دينية تشبه تلك العظات النثرية التي
 كانت تجري على ألسنة زهاد العصر الأموي في خطاباتهم الوعظية ، وحكماً
 أخلاقية تشبه تلك الحكم التي رأيناها عند ابن معاوية في أواخر العصر الأموي
 والتي كانت تدور في دائرة دينية حول محور النفس الإنسانية وما يعتمل
 فيها من صراع بين الخير والشر ، ثم ابتهالات إلى الله تشبهها تلك الابتهالات
 التي نراها عند الصوفية في عصور متأخرة . ومن الواضح أن هذه الألوان
 الثلاثة آثار لزهده ، وأصداء للحياة الزاهدة التي كان يجيها ، والنتيجة

الطبيعية لهذا التطواف البعيد المدى في الحياة والموت والمصير . إنه يريد أن يرتفع بالناس إلى المستوى الروحي الذي وصل هو إليه ، وأن يقوم من نفوسهم وأخلاقهم حتى يكونوا جديرين بهذا المستوى الروحي الذي يريد أن يرفعهم إليه ، ويريد قبل كل شيء أن يسبح لله ويمجده حتى يصل إلى درجة الفناء في ذاته الإلهية التي هي غاية كل صوفي .

وتنتشر العظات الدينية في شعره بصورة واسعة (١) ، وتدور كلها في جو ديني إسلامي ، يستمد معانيه تارة من القرآن ، وتارة من الحديث ، وتارة من آرائه في الحياة والموت والمصير . وتهدف كلها إلى هدف واحد هو رفض الدنيا والعمل للآخرة . إنه يحاول دائماً أن يبغض الدنيا للإنسان ، وأن يبصره بمصيره فيها ، وأن يذكره بما بعدها من حياة خالدة باقية ، حتى ينفض يديه منها ليعمل لهذه الحياة الآخرة . وهو أحياناً يخاطب الإنسان خطاباً ليناً رفيقاً فيدعوه يا أخى أو يا أخى أو يا صاحبي ، وأحياناً أخرى يخاطبه خطاباً قاسياً عنيفاً فيصفه بالغرور والغفلة أو بالجهل والشقاوة ، أو بأنه كالحمار . إنه يقف موقف الواعظ الديني الذي يتحدث إلى الناس فيقسو عليهم تارة ، ويرفق بهم تارة أخرى ، دون أن يبالي أساءهم حديثه وأغضبهم أم سرهم وأرضاهم ، بل لعله أميل إلى الأولى منه إلى الأخرى :

أفنيّت عمركَ باغتراركُ ومُنّاكَ فيهِ وانتظاركُ
ونسيتَ ما لا بد منه وكان أولى بادّكارك
وإن اعتبرتَ بما ترى فكفاكَ علماً باعتبارك
لك ساعةٌ تأتيك من ساعات ليلك أو نهارك
بادرْ بجِدك قبلَ أن تقضى وتزعجَ من قرارك

(١) انظر ديوانه / ٢-٣ ، ٧-٩ ، ١٥-١٦ ، ١٩-٢٠ ، ٣٩ ، ٤١ -
٤٢ ، ٤٣ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٩ ، ٦٣ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٨ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ،
١٠٧ - ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١١ ، ١١١ - ١١٣ ، ١١٣ - ١١٤ ، ١١٥ - ١١٦ ،
١١٧ ، ١٢٦ ، ١٣٣ ، ١٤١ ، ١٤٥ - ١٤٧ ، ١٤٨ - ١٤٩ ، ١٧٤ ، ١٨٣ -
١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٧ - ١٨٨ ، ٢١٣ - ٢١٦ ، ٢١٩ - ٢٢٠ ، ٢٣٩ - ٢٤٠ ،
٢٦٦ - ٢٦٧ ، ٢٧١ ، ٢٩١ - ٢٩٢ .

من قبل أن يتناقل الـ زوار عنك وعن مزارك
من قبل أن تُلقي وليـ س النأيُ إلا نأي دارك
أخى فاذخر ما استطعـ تـ ليوم بؤسك وافتقارك
فلتنزلن بمنزلٍ تحتاج فيه إلى إدخارك (١)

أرأيت كيف تجرى العظة الدينية عند أبي العتاهية ؟ إنها تراوح بين اللين والشدة ، وبين الرفق والعنف ، وبين الترغيب والترهيب . إنه يتحدث إليك حيناً كأنه صديق مشفق عليك ، وحيناً آخر كأنه ناع ينعى إليك نفسك ، ويذكرك بغفلتك وغرورك وفنائك وبعثك ، إنه يسوسك تارة ، ويروعك تارة أخرى . إنه يريد أن يوقظك من نومك الذى طال عليك حتى نسيت مصيرك فيهمس في أذنك مرة ، ويصيح بك مرة أخرى . ولكنه فى كلتا الحالتين يبغي لك الخير ، ويريد لك النجاة . ثم أرأيت إلى الصياغة الفنية التى يصوغ فيها هذه العظة ؟ إنها تقترب اقتراباً شديداً من الصياغة النثرية . إنها صورة قوية الشبه من الخطابة الوعظية . إنه لا يعزف لك لحناً موسيقياً ، وإنما يلتقى عليك خطبة دينية ليس فيها من الشعر سوى الوزن والقافية ، أما الخيال وأما العاطفة وأما تلك الألوان الفنية التى تميز الشعر من النثر فإنها كلها أشياء لا يقف عندها ولا يعتمد عليها فى تعبيره . إنه يتحدث إليك حديثاً واضحاً قريباً إلى عقلك ليس فيه شيء من الغموض الفنى أو الظلال الفنية ، بل ليس فيه شيء من البراعة فى توزيع الظلال والأضواء توزيعاً يجعلك تشعر أنك أمام عمل فنى . إنه لا يحمل ألفاظه أكثر مما تؤديه من الناحية اللغوية ، ولا يثير حولها تلك المآلات الفنية التى تنقلك إلى أجواء راحة بعيدة ، وإنما ينقل لك الواقع كما هو ، ويتحدث إليك فى أسلوب تقريرى ، يقترب فى واقعيته وتقريريته من أسلوب النثر . والمعانى التى يعرض لها توشك أن تكون ترجمة شعرية لتلك المعانى التى يكثر تردها فى خطب الوعاظ وأقوالهم .

وكما تنتشر العظات الدينية في شعره تنتشر أيضاً الحكم الأخلاقية (١) وهو يعرض لهذه الحكم أحياناً في أثناء قصائده ومقطوعاته ، وأحياناً في مطالعها أو خواتيمها . وأكثر ما يكون ذلك عند حديثه عن الحياة وتقلبها ، أو عن المصير وما يجب أن يعده الإنسان له . وأحياناً أخرى يفرد لها قصائد ومقطوعات مستقلة ، يرتفع بعضها إلى عدد كبير من الأبيات ، ويهبط بعضها إلى بيت واحد أو بيتين . وأكثر ما تكون المقطوعة في موضوع واحد لا تكاد تتجاوزه إلى غيره ، وأكثر ما تكون القصيدة في موضوعات شتى ، قد ترابط أحياناً ويتصل بعضها ببعض ، وقد تنفصم عراها أحياناً أخرى وتبدو كأنها كومة من الحكم والأمثال . وهو يقدم هذه الحكم الأخلاقية أحياناً في صورة دراسة للنفس الإنسانية والمجتمع البشري ، فيطيل فيها ويحرص على التفاصيل ، وأحياناً أخرى في صورة حكم مركزة مختصرة تجري مجرى الأمثال . ولكنها دائماً تأخذ صورة تعليمية تهدف إلى إصلاح النفس وتهذيبها وتقويمها ، وعلاج المجتمع من عيوبه وأدوائه . وإذا كان أبو العتاهية يقف في عظاته موقف الواعظ الديني الذي ينكر على الناس فيها للحياة ، ونسيانهم للموت ، وغفلتهم عن الآخرة ، فإنه يقف في هذه الحكم موقف الحكيم المحرب الخير بالحياة الذي لا يريد أن يبغض الناس فيها بقدر ما يريد أن يرسم صورة مثالية لها ، أو — على حد تعبير الفلاسفة — « حياة فاضلة » . إنه يقف منهم في عظاته موقف رجل الدين الذي يدور في دائرة دينية محدودة هي العمل من أجل الوصول إلى السعادة في الآخرة ، ولكنه في هذه الحكم يقف موقف المعلم الأخلاقي الذي يتسع أفقه حتى يشمل الحياة في أوسع دوائرها ، والنفس في أعماق أغوارها ، من أجل الوصول إلى السعادة في الدنيا ، وفي الآخرة بطبيعة الحال . إنه يريد

(١) انظر ديوانه / ١ ، ٣ ، ١١ ، ١٣ - ١٤ ، ١٦ - ١٧ ، ٦٢ ، ٦٣ - ٦٤ ، ٧٧ ، ٩٠ ، ١٠٨ ، ١١٥ ، ١٤٥ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٣ - ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٩٠ ، ١٩١ - ١٩٢ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ٢٠٠ - ٢٠١ ، ٢٠٨ ، ٢١٤ - ٢١٥ ، ٢١٧ - ٢١٨ ، ٢٢٦ - ٢٢٧ ، ٢٣٠ - ٢٣١ ، ٢٣١ - ٢٣٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٩ ، ٢٥٥ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٧٥ - ٢٧٦ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢ ، ٢٨٦ - ٢٨٧ ، ٢٩٦ ، ٣٨١ - ٣٨٨ .

أن يكسر من حدة السوء في هذه النفس الأمارة بالسوء ، وأن يقلم أظفار الشر في هذه الدنيا المملوءة بالشرور . وكلا الاتجاهين — على كل حال — ينبعان من منابع مشتركة ، هو ذلك العقل الذى يرى الحياة على حقيقتها فيتنكر لها أحياناً ، وينكر بعض ما فيها أحياناً أخرى .

وعلى الرغم من تشعب الدائرة التى كان يدور فيها ، واتساع الأفق الذى كان يخلق فيه ، فإننا نستطيع أن نحصر هذه الحكم الأخلاقية في دائرتين كبيرتين ، أو — بعبارة أخرى — نردها إلى مشكلتين أساسيتين : مشكلة الخير والشر ، ومشكلة الصداقة والصديق .

والخير والشر — عنده — عادات وأهواء (١) ، فالمسألة ليست قدراً محتوماً على الإنسان ، وإنما هى عادات يألفها فتصبح ملازمة له ، ومن الممكن أن يهذبها ويصلح منها . وبما يعين على ذلك أن الخير والشر — على الرغم من أنهما مستقران معاً في أعماق النفس الإنسانية — متضادان متخالفان ، وبينهما بون بعيد :

لكل إنسان طبيعتان	خيرٌ وشر وهما ضدان
والخير والشر إذا ما عُدّا	بينهما بَوْنٌ بعيد جدا (٢)
والخير والشر في التصوير بينهما	لوصوراً لك بَوْنٌ غير مؤتلف (٣)

فسبيل الخير واضح لمن يريد أن يسلكه ، وسبيل الشر واضح لمن يريد أن يتجنبه . وهو — على هذا الأبناس — يتقدم لعلاج المشكلة غير يائس من علاجها ، مادام في الإمكان أن يضع يده على موطن الداء . ولكنه يشعر بصعوبة مهمته ، فالنفس الإنسانية أمارة بالسوء ، وكلما اتجه بها الإنسان إلى الخير وقف الشر في طريقها :

ولى في خصال الخير ضدٌ مُعاندٌ يشبطنى عنها إذا ما نَوَيْتُهَا (٤)

(١) ديوانه / ١ .

(٢) ديوانه / ٣٨٦ .

(٣) ديوانه / ١٦٥ .

(٤) ديوانه / ٥٨ .

والإنسان - لهذا السبب - يندفع إلى الشر ونفسه راضية مسرورة ،
بل إنه يفعله ونفسه مشتتة له ، في حين لا يفعل الخير إلا مكرهاً :

أرى عملي للشر مني بشهوةٍ ولست أروم الخير إلا تكرهاً (١)
ومع أن الخير والشر جوهران غير ثابتين وإنما هما في ازدياد ونقصان ،
فإن المشاهد أن الخير هو الذي ينقص ، والشر هو الذي يزيد . فالخير
لا ولد له ، ولكن بنات الشر منجبات ، وأهل الخير ينقصون ، وأهل الشر
يزيدون :

الخير والشر مُزْدَادٌ وَمُنْتَقِصٌ فالخير منتقصٌ والشر مُزْدَادٌ
ولا أسائل عن قوم عرفتْهمُ ذوى مساوىٍ إلا قيل قد زادوا
فالخير ليس بمولودٍ له ولدٌ لكن له من بنات الشر أولاد (٢)

ومن هنا كان الإنسان في حاجة إلى من يأخذ بيده - ولو في شيء من
العنف - بعيداً عن طريق الشر ليسلك به طريق الخير ، أو - على أقل
تقدير - في حاجة إلى من يبصره بمزالق طريق الشر وعثراته ، وباستقامة
طريق الخير وأنه طريق الأمن والنجاة والسلامة . ومن هذه الزاوية نصب
أبو العتاهية من نفسه دليلاً هادياً ومرشداً أميناً يهdy الناس إلى طريق الخير
ويرشدهم إليه ، ويجنبهم طريق الشر وما فيه من صخور وأشواك إنه
يتحدث إليهم عن جوانب الخير والشر في النفس ، فيدعوهم إلى الأولى
ويحذرهم من الأخرى . إنه يحذرهم من الحرص والطمع ، ومن الحقد
والحسد ، ومن الظلم والبغى ، ومن الشك والضلال ، ومن الاندفاع
وراء الشهوات والأهواء ، ومن بذل الوجه في السؤال ، ومن الخزع لدى
المصائب ، والبطر لدى الغنى ، ومن الهزل واللغو والكذب ، ومن إهمال
النفس والجري وراء مطامعها . ويدعوهم إلى القناعة والرضا والكسب

(١) ديوانه / ٢٩٦ .

(٢) ديوانه / ٢٨٤ - وفيه « بادوا » مكان « زادوا » في البيت الثاني ، والمعنى
لا يستقيم معه بل يتناقض . والظاهر أنه تحريف في المخطوطة التي اعتمد عليها ناشر الديوان
لم يتنبه إليه .

الحلال ، وإلى المودة والوفاء ، وأن يحبوا لغيرهم ما يحبون لأنفسهم ، ويكرهوا لهم ما يكرهون لها ، وإلى الرحمة والحلم ، والعدل والإنصاف ، والصدق واليقين ، ومغالبة الشهوات ومجاهدة الأهواء ، وإلى سؤال الله والثقة به والتوكل عليه ، وإلى الصبر على المصائب والجلد في الشدائد ، وإلى التواضع لدى الغنى ، والعفة لدى الفقر ، وإلى الجِد في القول والنطق بالصواب ، بل إلى الصمت والسكوت . إنه - في عبارة مختصرة - يدعوهم إلى الخير ، ويحذرهم من الشر .

وأما المشكلة الأخرى - مشكلة الصداقة والصديق - فالأساس الذي يقوم عليه تفكيره فيها هو إن الوحدة خير من جليس السوء ، ولكن جليس الخير خير من الوحدة :

وَحدة الإنسان خيرٌ من جليسِ السوء عنده^(١)
وجليس الخير خيرٌ من جلوس المرء وحنده^(٢)

ومن هنا اتجه تفكيره إلى البحث في هذه المشكلة . ومن الطبيعي أن يكون محور تفكيره هو البحث عن الصديق الذي يسميه « جليس الخير » ، أو - بعبارة أخرى - « الصديق المثالي » . فمضى يبحث عن الصفات التي إذا توافرت في الصديق أصبح صديقاً مثالياً يملأ على صديقه حياته ، ويغنيه عن حياة الوحدة والعزلة . ومضى يسجل هذه الصفات في شعره ، ويرسم بها صورة مثالية للصداقة .

والصديق - عنده - هو الذي تكون صداقته خالصة لوجه الله لا يبتغي بها عَرَضاً من أعراض الدنيا . إنه الصديق الذي يكون وده في الله ، أو - كما يدعو - « أخوه في الله » :

لعمرك ما شيء من العيش كله أقرّ لعيني من صديق مُوافقٍ
وكل صديق ليس في الله وده فإنني به في وده غير واثقٍ
أحبُّ أخاً في الله ما صحَّ دينُهُ وأفرشُهُ ما يشتهي من خلّاتِي^(٢)

(١) ديوانه / ٩٠ .

(٢) ديوانه / ١٧٣ .

هو يحب في هذا الصديق أن يكون متمسكاً بأهداب الخير ، بعيداً عن أسباب الشر ، لا أثر لمشكلة ازدواج الخير والشر في نفسه :

أحب الفتى يَنْتَفِي الفواحشَ سَمِعُهُ . كَأَنَّ به عن كل فاحشة وَقَرَأَ
سليم دواعي النفس ، لا باسطاً يداً . ولا مانعاً خيراً ولا قاتلاً هُجْراً (١)

ويريده مخلصاً في صداقته ، يرافق صديقه في السراء والضراء ،
عوناً له على نوائب الدهر ، يعادى من عاداه ، ويغض الطرف عن
عثراته ، ويحفظه في وجوده وفي غيبته ، كما يحفظه في حياته وبعد موته :

أحبُّ من الإخوان كل مُوَاتِي وفيُّ يغض الطرف عن عَثَرَاتِي
يرافقني في كل خير أريده ويحفظني حياً وبعد مماتي (٢)

صديقي منْ يقاسمُني همومي ويرمي بالعداوة من رماني
ويحفظني إذا ما غبتُ عنه وأرجوه لنائبة الزمان (٣)

بل إنه يريده فدائياً في صداقته ، يؤثر صديقه على نفسه ، ويضحى
بنفسه في سبيله ، ويقدم مصلحته وخيره على مصلحته هو وخيره :

إن أخاك الصديقَ منْ كان معَكَ . ومنْ يضر نفسه لينفعَكَ
ومن إذا رُبَّ الزمان صدَّعَكَ . شتت فيه شمله لينجمعَكَ (٤)

ولكنه - مع ذلك - يدرك أن هذه الصورة المثالية لا وجود لها في
الحياة ، وأن ازدواج طبعي الخير والشر في النفس الإنسانية يقف عقبة
في سبيل هذه المثالية ، وأى فتى في الحياة « ترضى سجاياه كلها » - كما
كان يقول معاصره بشار ؟ وأن الذي يتطلب من صديقه أن يكون مبرأ من
كل عيب ، مترهاً عن كل نقیصة ، إنما يتطلب شيئاً يوشك أن يكون
مستحيلاً ، فقلما يرضى الصديق من صديقه خصالاً حتى تبدو له خصال
يذمها وينكرها :

(١) ديوانه / ١٠٨ .

(٢) ديوانه / ٤٢ - ٤٣ .

(٣) ديوانه / ٢٦١ .

(٤) ديوانه / ١٩٠ .

ولقلما ترضى خصالاً من أخ آخيتَه إلا سخطت خصالاً
ولقلما تسخو بخيرِ نفسه حتى يقاتلها عليه قتالاً (١)

وإذن فما الوسيلة ؟ وما الحل لهذه المشكلة ؟ إنه أحد أمرين : إما أن
تأس من الناس ، وتنفض يدك من صداقتهم ، وتتجه إلى العزلة والوحدة
بعيداً عنهم ، وإما أن تخفف من مثاليك ، وتقبلهم على ما بهم من عيوب ،
وتحملهم على ما فيهم من نقائص ، وتروض نفسك على أن تغفر لهم زلاتهم ،
فتكون أنت الصديق المثالي لاهم . أما هو فقد اختار لنفسه — بعد طول
التجربة والاختبار — حياة العزلة والوحدة واليأس من الصداقة والأصدقاء :
يا خليلي لا أذم زماني غير أني أذم أهلَ زماني
لست أحصى كم من أخٍ كان لي منهم قليل الوفاء حلو اللسان
لم أجده موافقاً فتصدقـت بحظي منه على الشيطان (٢)

طلبت أخاً في الله في الغرب والشرق فأعوزني هذا على كثرة الخلقِ
فصرت وحيداً بينهم متصبِّراً على الغدر منهم والمكالة والمدقِ
وكم من أخٍ قد ذقته ذا بشاشة إذا ساغَ في عيني يغصُّ به حلقِ
ولم أر كالدنيا وكشقي لأهلها فما انكشفوا لي عن وفاءٍ ولا صدقِ (٣)
برمت بالناس وأخلاقهم فصرت أستاذس بالوحدـة
ما أكثرَ الناس لعمرى وما أقلَّهم في حاصل العـدـة (٤)
وأما أنت فاختر لنفسك ما يحلو ، ولكنه يحذر — إذا ما اخترت
الثانية — من شيئين : من صداقة الأحمق ، ومن صداقة المنافق . أما الأحمق
فإنه معك كالثوب القديم الممزق كلما رقعته من جانب انخرق من جانب
آخر ، أو كالزجاج المتصدع لا أمل في أن تُشعَبَ صدوعه :

(١) ديوانه / ٢١٤ .

(٢) ديوانه / ٢٦٠ .

(٣) ديوانه / ١٧٠ - ١٧١ .

(٤) ديوانه / ٩٠ .

احذرِ الأحمق واحذرِ وده إنما الأحمق كالثوب الخلق
كلما رقعتَه من جانب زعزعتَه الريح يوماً فانخرق
أو كصدعٍ في زجاجٍ فاحش هل ترى صدع زجاجٍ يكتصق
فإذا عابتَه كي يرعوى زاد شراً وتمادى في الحمق^(١)

وأما المنافق فإنك معه كالقلم في كف صاحبه ، يكتب به ثم يريه :

وشر الأخلاء من لم يزل يعاتب طوراً وطوراً يذم
يريك النصيحة عند اللقاء ويبريك في السر يرى القلم^(٢)

وينصحك بشيئين : أن تكون مع صديقك مستغنياً عنه ، غير محتاج
إليه ، وأن تكون زيارتك له معتدلة لا تكثر منها فيملك ، ولا تقل منها
فيهجرك :

أنت ما استغيتَ عن صا حبك الدهر أخوه
فإذا احتجتَ إليه ساعةً مجك فؤوه^(٣)
أقلل زيارتك الصديق ولا تطل هجرانه فيلج في هجرانه
واعلم بأنك لا تلاثم كل من ألقى إليك تلهفاً بلسانه
إن الصديق يلج في غشيانه لصديقه فيمل من غشيانه
حتى تراه بعد طول مسرة وكأنه متبرم مكانه
وأخف ما يلقي الفتي قرباً على إخوانه ما خف من إخوانه^(٤)

ولعل أهم عمل فني قام به أبو العتاهية في هذا الجانب الأخلاقي
أرجوزته التي سماها « ذات الأمثال » . وهي أطول قصيدة في مجموعة

(١) ديوانه / ١٧٥ ، والمقد الفريد ٣٥٧/٢ ، ٣٥٨ وفيه « احذر الأحمق أن

تصعبه » .

(٢) ديوانه / ٢٤٩ .

(٣) الأغاني ١١/٤ (دار الكتب) . والبيتان من الأبيات التي لم يروها ديوانه .

(٤) ديوانه / ٢٨٠ ، والأغاني ٩٦/٤ (دار الكتب) مع اختلاف يسير في الترتيب

والألفاظ .

شعره الأخلاقي ، بل في مجموعة شعره كلها . ويذكر صاحب الأغاني أنها « طويلة جداً (١) » ، وأنه « يقال إن له فيها أربعة آلاف مثل (٢) » ، ويقول عنها إنها من بدائع (٣) . ولكن مما يؤسف له أن هذه الأرجوزة لم يصل إلينا منها إلا عدد قليل جداً من أبياتها ، وقد روى صاحب الأغاني منها ثلاثة وعشرين بيتاً (٤) ، واستطاع الأب لويس شيخو أن يجمع منها اثنين وخمسين بيتاً ونصف بيت (٥) . وهي أرجوزة مزدوجة ينفرد كل بيت منها بقافية يشترك فيها شطراه . وهي — كما يدل عليها اسمها — مجموعة من الأمثال والحكم الأخلاقية يسجل فيها صاحبها خلاصة تجاربه وآرائه في الحياة ، ويصوغها صياغة مركزة لتأخذ شكل الأمثال السائرة فيسهل دورانها على الألسنة . وهي لا تعرض لموضوع واحد أو فكرة واحدة ، وإنما تعرض لموضوعات متعددة ، وتتناول أفكاراً شتى متفرقة ، وكل بيت من أبياتها يعرض لفكرة مستقلة وقد تشترك مجموعة من الأبيات في عرض فكرة واحدة ، ولكن يظل كل بيت وحدة موضوعية قائمة بذاتها تعرض جانباً مستقلاً من جوانب الفكرة العامة . فالظاهرة الواضحة في هذه الأرجوزة تعدد موضوعاتها وتشتت أفكارها . والراجح ، بل المؤكد ، أنها لم تنظم في وقت واحد ، وإنما نظمت في أوقات متعددة . وأغلب الظن أن أبا العتاهية نظم البيت الأول منها منذ أن بدأ تفكيره في مشكلة الحياة والمصير ، وأنه ظل مشغولاً بها طوال حياته بعد ذلك ، ولم يضع القلم منها إلا بعد أن اغتصبه الموت من يده ، وأنه ظل طوال هذه المدة يضيف إليها أبياتاً يسجل فيها خواطره وآراءه وأفكاره التي يصل إليها من تأملاته في الحياة والأحياء ، فكلما خطر بذهنه خاطر أو انتهى به تفكيره إلى رأى سجله فيها . وربما كان في هذا ما يفسر السر في طولها . ولعله كان يركز فيها آراءه وأفكاره التي يعرض لها في قصائده

(١) ٣٧/٤ (دار الكتب) .

(٢) ٣٦/٤ .

(٣) ٣٦/٤ .

(٤) ٣٧ - ٣٦/٤ .

(٥) ديوانه / ٣٨٥ - ٣٨٨ .

ومقطوعاته ، وكأنه كان مشغولاً بشيئين : عرض أفكاره وآرائه عرضاً مفصلاً مطولاً في شعره ، ثم تلخيصها وتركيزها في هذه الأرجوزة . يؤيد هذا أن طائفة من آرائه التي تنتشر في قصائده ومقطوعاته موجودة في هذه الأرجوزة . وهذا الأسلوب من تفصيل الآراء ثم تركيزها يضفي على شعره الأخلاقي صفة التعليمية . إنه يهدف إلى شيئين : أن يقنع الناس بآرائه وأفكاره ، وأن يثبتها في أذهانهم ويجعلها دائرة على ألسنتهم ، ومن هنا كان يتجه مرة إلى التفصيل والتحليل ، ومرة أخرى إلى التلخيص والتركيز . وهذه هي صفة المعلم حين يشرح الموضوع ثم يعود فيلخصه .

والأفكار التي يعرض لها في أرجوزته هي — كما قلنا — خلاصة لأفكاره التي عرض لها في قصائده ومقطوعاته . إنها حديث عن القناعة والتقوى ، وعن العمل الصالح والفعل القبيح ، وعن الفساد والصلاح ، وعن الآمال التي تصدق طوراً وتكذب طوراً آخر ، وعن الدنيا الممزوج صفوها بالكدر ، وعن الخير والشر ، وعن الصداقة والصديق ، وعن البخل والشح ، وعن السكوت والصمت ، وعن الشيب والشباب ، وعن النيمة والمكر ، والغدر والكذب ، وعن حسن المعاملة ، وعن الضيق والفرج ، وعن الموت والحياة ، والتعمير والخراب ، والبقاء والفناء . إنها — في عبارة مختصرة — خلاصة آرائه في النفس والحياة يقدمها في صورة « دستور » ذي مواد متعددة وبود مختلفة ، وأمام كل مادة أو بند رأى من آرائه وفكرة من أفكاره . إنه دستور النفس الخيرة والحياة الفاضلة يسجل فيه كل ما وصل إليه من آراء في النفس والحياة .

وأما اللون الثالث من شعره وهو تلك الابتهالات الصوفية التي يمجدها الله فيها ويسبح له فلإنها تتردد في شعره من حين إلى حين أنغاماً روحانية صافية تخلق بالنفس في أجواء رفيعة سامية ، وتخفف من أصداء التشاؤم والانقباض والوحشة التي تشيع فيه . إنها نجوى صادقة يناجي بها الشاعر ربه ليرتفع بنفسه عن المستوى المادي الذي يعيش فيه إلى مستوى روحاني يطمح في الوصول إليه . إنها نداء النفس المطمئنة التي تريد أن ترجع إلى ربها راضية مرضية لتدخل في عباده وتدخل جنته . وتتردد هذه الابتهالات أحياناً في مطالع

قصائده ومقطوعاته (١) ، وأحياناً في خواتيمها (٢) ، كما يفرد لها أحياناً أخرى قصائد أو مقطوعات مستقلة (٣) . وهي تدور كلها — بطبيعة الحال — في جو ديني إسلامي ، بل في جو قرآني خالص . وهو يبدو لها عادة بعبارات التسييح والتمجيد والتتزيه والتحميد التي تبدأ بها بعض سور القرآن الكريم ، كما يكثر فيها من ترديد أسماء الله الحسنى ، والثناء عليه سبحانه بآلائه ونعمه :

كلّ امرئٍ فكما يدين يُدانُ	سُبْحان مَنْ لم يخل منه مكانُ
سبحان من يُعطى المني بخواطر	في النفس لم ينطق بهنّ لسان
سبحان من لا شيءٌ يحجب علمه	فالسر أجمع عنده إعلان
سبحان من هو لا يزال مسبحاً	أبدأ وليس لغيره السُّبحان
سبحان مَنْ تَجَرى قضاياه على	ماشاء ، منها غائبٌ وعيان
سبحان مَنْ هو لا يزال ، ورزقه	للعالمين به عليه ضَمَان
سبحان من في ذكره طُرق الرضا	منه ، وفيه الرّوح والرَّيحان (٤)
تبارك مَنْ فخرى بآنى له عبْد	فسبحانه سبحانه وله الحمدُ
ولا مُلكَ إلا ملكه عزّ وجهه	هو القَبْل في سلطانه وهو البَعْد (٥)
تعالى الواحد الصّمد الجليل	وحاشا أن يكون له عَدِيلُ
هو المَلِك العزيز وكل شيء	سواه فهو متقصّ ذليل
وما من مذهب إلاّ إليه	وإنّ سيله هو السَّيْل (٦)

(١) انظر ديوانه / ٣٠ ، ٧٤ ، ٨٥ ، ٢٤١ - ٢٤٢ ، ٢٥٨ ، ٢٦٤ .

(٢) انظر ديوانه / ٤٧ ، ١٧٣ ، ١٨١ ، ٢١٥ - ٢١٦ ، ٢٤٠ ، ٢٤٥ - ٢٤٦ ،

٢٧٠ ، ٣٠٤ .

(٣) انظر ديوانه / ١١ ، ٥٩ ، ٧٠ ، ١٨١ - ١٨٢ ، ٢٠١ - ٢٠٢ ، ٢٦٣ ،

٢٧٠ .

(٤) ديوانه / ٢٥٨ .

(٥) ديوانه / ٧٤ .

(٦) ديوانه / ٢٠١ .

جَلَّ رَبُّ أَحَاطَ بِالأَشْيَاءِ واحدٌ ماجدٌ بغير خَفَاءِ
 جَلَّ عَنْ مُشَبِّهِهِ لَهُ وَنَظِيرِ وتعالى حقاً عن القُرْنَاءِ
 عَالَمِ السِّرِّ كَاشَفَ الضَّرَّ يَعْفُو عن قَبِيحِ الأَفْعَالِ يَوْمَ الْحِزَاءِ
 مَا عَلَى بَابِهِ حِجَابٌ وَلَكِنْ هو من خَلَقَهُ سَمِيعُ الدُّعَاءِ (١)

الْحَمْدُ لِلْخَالِقِ الَّذِي حَرَّكَ السَّاكِنَ مِنَّا وَسَكَّنَ الْحَرَكَا
 وَقَامَتِ الأَرْضُ وَالسَّمَاءُ بِهِ وَمَا دَحَا مِنْهُمَا وَمَا سَمَّا
 وَقَلَّبَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَصَبَّ الرِّزْقَ صَبًّا وَدَبَّرَ الْفَلَكَابَا (٢)

فَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هُوَ دَائِمٌ أَبَدًا وَلَيْسَ لِمَا سِوَاهُ دَوَامٌ
 وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَجَلَّالُهُ وَلِحُلْمِهِ تَتَصَاغَرُ الأَحْلَامُ
 وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هُوَ لَمْ يَزَلْ لَا تَسْتَقِلُّ بِعِلْمِهِ الأَفْهَامُ
 سُبْحَانَهُ ، مَلِكٌ تَعَالَى جَدُّهُ وَلَوْجْهُهُ الإِجْلَالُ وَالْإِكْرَامُ (٣)

لَكَ الْحَمْدُ يَا ذَا الْعَرْشِ يَا خَيْرَ مَعْبُودٍ وَيَا خَيْرَ مَسْئُولٍ وَيَا خَيْرَ مَحْمُودٍ
 شَهِدْنَا لَكَ اللَّهُمَّ أَنْ لَسْتَ مُحْدَثًا وَلَكِنَّكَ الْمَوْلَى وَلَسْتَ بِمُجْجُودٍ (٤)

لَكَ الْحَمْدُ يَا ذَا الْمَنْ شُكْرًا خَلَقْتَنَا فَسَوَّيْتَنَا فِيمَنْ خَلَقْتَ وَسَوَّيْتَنَا
 وَكَمْ مِنْ بَلَايَا نَازَلَاتٍ بِغَيْرِنَا فَسَلَّمْتَنَا يَا رَبِّ مِنْهَا وَعَافَيْتَنَا
 أَيَا رَبِّ مَنْ الضَّعْفُ إِنْ لَمْ تُقَوِّنَا عَلَى شُكْرِ مَا أَبْلَيْتَ مِنَّا وَأَوْلَيْتَنَا
 أَيَا رَبِّ نَحْنُ الْفَائِزُونَ غَدًا لَنْ تَوَلَّيْتَنَا يَا رَبِّ فِيمَنْ تَوَلَّيْتَنَا
 أَيَا مَنْ هُوَ الْمَعْرُوفُ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ تَبَارَكْتَ يَا مَنْ لَا يُرَى وَتَعَالَيْنَا (٥)

على هذا النحو الروحاني الرقيق ، وفي هذا الأسلوب القرآن في الحميل ،

(١) ديوانه / ١١ .

(٢) ديوانه / ١٨١ .

(٣) ديوانه / ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

(٤) ديوانه / ٧٠ .

(٥) ديوانه / ٤٧ .

كانت تجرى ابتهالات أبي العتاهية « أنواراً زاهية » وسط ذلك الضباب المتكاثف والظلام المتراكم ، ضباب الحياة ، وظلام الموت ، أو إشراقات إلهية تشرق في نفسه لتصل ما بينها وبين خالقها الذي .

.... لم تزل له حُجَجٌ قامت على خلقه بمعرفته .
قد علموا أنه الإله ولكن عجزَ الواصفون عن صفته^(١)

وهي أنوار وإشراقات ظلت تأتلق في نفسه طوال حياته الزاهدة المتصوفة ، حتى كانت الومضة الأخيرة في هذا اللحن الروحاني الصافي الذي انساب من أعماق نفسه وهو يمر فوق ذلك البرزخ الضيق من شط الحياة والفناء إلى شط الموت والخلود :

إلهي لا تُعَذِّبْنِي فَإِنِّي	مُقِرٌّ بِالذِي قَدْ كَانَ مِنِّي
فمالي حيلةٌ إلا رجائي	لعفوك إن عفوت وحسن ظني
وكم من زلّة لي في الخطايا	وأنتَ عليّ ذو فضل ومِنّ
إذا فكّرتُ في نَدَمي عليها	عَضَضْتُ أَنَاملي وَقَرَعْتُ سَني
أجنُّ بزهرة الدنيا جنوناً	وأفني العمر فيها بالتمني
وبين يديّ مُحْتَبَسٌ ثَقِيلٌ	كأني قد دعيت له كأني
ولو أني صدّقتُ الزهد عنها	قلّبت لأهلها ظهرَ المجنّ
يَظُنُّ الناسُ بي خيراً وإني	لشر الخلق إن لم تُعَف عني ^(٢)

إنه اعتراف بالذنب ، وإقرار بالضعف ، ورجاء في العفو ، وندم على ما فات ، وخوف مما هو آت . إنها خفقة السراج الأخيرة تتوهج لتنطق . ويغمض شاعر الزهد الأكبر عينيه على هذه الابتهالة الرائعة التي كانت آخر شعر قاله^(٣) ، ليفتحهما بعد ذلك على المصير المحتوم الذي طال شغله به ، وتفكيره فيه ، وحديثه عنه .

(١) ديوانه / ٥٩ .

(٢) الأغاني ١٠٩/٤ - ١١٠ (دار الكتب) ، وديوانه / ٢٦٣ .

(٣) انظر الأغاني ١٠٩/٤ (دار الكتب) - والخبر من رواية ابنه محمد .

وبعد ، فهل كان أبو العتاهية زاهداً ؟

يبدو أن هذا السؤال جد غريب بعدما أسلفنا من عرض لحياته وشعره ، ولكن الذى دفعنا إليه هو ذلك الشك الذى يحيط بزهد أبي العتاهية عند بعض القدماء ، إذ يذكر بعضهم أن زهده لم يكن صادقاً أو صادراً عن عقيدة ، وإنما كان رياء ونفاقاً^(١) وقد هجاه بعض معاصريه بأنه يزهد الناس ولا يزهد^(٢) ، وأنه يظهر الزهادة ويتخذ منها مجالاً لإظهار فصاحته وبلاغته فى حين أن سريره التى يخلو بها تفيض بالجهل^(٣) بل إن بعضهم ذهب إلى أنه كان زنديقاً ملحداً^(٤) ، وأنه كان يذهب إلى القول بمذهب الفلاسفة ممن لا يؤمن بالبعث ، بدليل أن شعره إنما هو فى ذكر الموت والفناء دون ذكر النشور والمعاد^(٥) ، وقد شنع عليه بعض معاصريه بذلك فى شعر له^(٦) ، حتى اضطر إلى نظم أبيات يعلن فيها توحيده وإيمانه بالبعث والمعاد^(٧) .

والواقع أن هذه التهم أضعف من أن تثبت لمناقشة أو تقوم لبرهان ، وهى — فى أغلب الظن — لا تعدو أن تكون أثراً لعدم الانسجام الذى لم يكن منه بد بين من يحبون الدنيا ، ويريدون أن يستمتعوا بها ، ويعبوا كؤوسها حتى الثمالة ، وبين من ييغض الدنيا إليهم ، ويشنع عليهم حبهم لها . ويريد منهم أن ينفضوا أيديهم منها ، ويحطموا كؤوسهم كما حطمها هو . إنها نتيجة طبيعية لذلك الصراع بين الداعين إلى الحياة والداعين إلى الموت . إنها محاولة من أصحاب الحياة يردون بها عن أنفسهم تلك الحملة الشعواء التى كان أبو العتاهية يوجهها ضدهم ، ويحاولون بها أن يقلموا من أظفاره ، ويقصوا من أجنحته . ولذلك نلاحظ أن أكثر من اتهموه بهذه التهم كانوا من أصحاب الحب للحياة والحرص عليها ، فسلم الحاسر رفيق بشار اللاهى وراوите هو الذى

(١) المصدر السابق / ٧٥ .

(٢) المصدر نفسه / ٧٦ .

(٣) المصدر نفسه / ١٠١ ، ١٠٢ .

(٤) المصدر نفسه / ٣٤ ، ٣٥ ، ٥١ .

(٥) المصدر نفسه / ٢ .

(٦) المصدر نفسه / ١٠١ ، ١٠٢ .

(٧) المصدر نفسه / ٣٥ .

اتهمه بأن الزهد عنده رياء ونفاق^(١) ، وإبراهيم بن المهدي المغني هو الذي اتهمه بالإلحاد والزندقة وأنه يذكر الموت دون البعث^(٢) . ومن هذين المعاصرين له انتشرت هذه الاتهامات فتلقفها بعض الرواة ومضوا يرددونها لا لشيء إلا أنها تلفت النظر بما فيها من غرابة وشذوذ ، وخروج على المؤلف ، ومخالفة لما اتفق الناس عليه . ومن المحتمل - بل من المرجح - أن بعض العوامل الشخصية قد تدخلت في الموضوع ، فسلكم - من غير شك - كان يدفع عن نفسه هجوم أبي العتاهية عليه حين اتهمه بالحرص وإذلال النفس في سبيل جمع المال في بيته المشهور الذي ذهب مذهب الأمثال :

تعالى الله يا سلم بن عمرو أذل الحرص أعناق الرجال^(٣)

ولعل إبراهيم بن المهدي كان يحقد على أبي العتاهية بسبب صلته بإبراهيم الموصلی وابنه إسحاق ، وهما من أشد خصومه ومن أكثر منافسيه سخرية به واستهزاء بفته^(٤) . وأما منصور بن عمار وهو أحد من شنع عليه بالزندقة فالظاهر أنه لم يفعل ذلك إلا رداً على أبي العتاهية حين اتهمه بأنه يسرق قصصه الوعظي من أهل الكوفة^(٥) . ومع ذلك فقد قضى حمدويه صاحب الزنادقة ليلة يراقبه لما بلغته شائعات زندقته فلم ير منه ما يريبه^(٦) . ولو قد رأى بعض ما يريبه لما تردد في القبض عليه والزج به في سجن الزنادقة . وأهم من هذا أن الدليل الوحيد الذي يستدلون به على زندقته ، وهو أنه لم يذكر في شعره البعث والمعاد ولا الجنة والنار ، دليل غير صحيح ، وقد رأينا أن أن موضوع « ما بعد الموت » كان من الموضوعات التي شغلت جزءاً كبيراً

(١) المصدر نفسه / ٧٥ .

(٢) المصدر نفسه / ١٠١ .

(٣) المصدر نفسه / ٧٥ .

(٤) انظر الأغاني (دار الكتب) ١٧٢/٥ ، ١٧٣ ، ١٩١ ، ٢١٥ ، ٢٧٧ ،

٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٦ - ٢٩٩ ، ٣٥٣ - ٣٥٤ ،

٤١٠ . ويذكر بعض من رأى إبراهيم بن المهدي بعد موت إبراهيم الموصل أنه كان « كالشامت بموته » (انظر ص ٢٥٦) .

(٥) انظر الأغاني ٣٤/٤ (دار الكتب) .

(٦) المصدر السابق / ٣٥ .

من تفكيره وشعره . وأما تهمة النفاق والرياء فإن دليلهم الوحيد عليها أنه كان حريصاً على جمع المال بخيلاً به ، ولكن هذا الدليل - إلى جانب أنه صادر عن سلم الخاسر - لا يجد ما يؤيده تأييداً قاطعاً . ولعل هذا الحرص منه وهذا البخل إنما كانا في الفترة الأولى من حياته عندما كان يمدح الخلفاء والأمراء قبل أن يفرض على نفسه حياة الزهد والتصوف . ولو أنه ظل حريصاً بخيلاً بعد زهده لرأيناه يتصل بالخلفاء والأمراء ، ولكنه - كما رأينا - قطع صلته بهم ولم يكن تردده على القصر العباسي في هذه الفترة من أجل المدح وطلب العطاء . وأهم من هذا أن صدق العاطفة وحرارة الانفعال وقوة التعبير عن الفكرة ، وهى السمات الفنية التى تظهر فى شعره الزهدى ، لا يمكن أبداً - من وجهتى النظر النفسية والفنية - إلا أن تكون صادرة عن فنان يعيش فى تجربة نفسية صادقة .

وإذن فأبو العتاهية زاهد مخلص لزهده ، لاشك فى ذلك عندنا . ولكن ما الصورة التى نستطيع أن نرسمها لزهده ؟ أو - بعبارة أخرى - ما طبيعة هذا الزهد الذى فرضه على نفسه ؟

أما إذا فهمنا الزهد على أنه رهبنة تشبه الرهبنة المسيحية من اعتزال للناس فى أماكن العبادة ، ورفض للمشاركة فى ركب الحياة العامة ، وقضاء على « الغريزة المقيمة » فى الحسد البشرى ، وهدم لحياة الزواج والأسرة ، فإننا نكون قد بعدنا بعداً كبيراً عن طبيعة زهد أبى العتاهية ، بل عن طبيعة الزهد الإسلامى - كما بينا من قبل (١) . فأبو العتاهية بعد زهده ظل مقيماً فى بيته بين أهله وأسرته ، وظل يضرب فى شعاب الحياة ملتصقاً لرزقه ورزقهم . وأما إذا فهمنا زهده على أنه صورة من الزهد الإسلامى فإننا نكون قد وضعناه موضعه الصحيح .

إن الزهد عند أبى العتاهية - كما هو عند الزهاد المسلمين - صورة من مجاهدة النفس الأماراة بالسوء ، ورفض لزخرف الدنيا وزينتها ، وعزوف عن متعتها وملذاتها ، وحرص على العمل الصالح الذى ينتهى بصاحبه إلى السعادة

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٩٩ .

في الآخرة ، وتفرغ للعبادة والتبتل تفرغاً قد يؤدي إلى شيء من المبالغات التعبدية يفرضها الزاهد على نفسه بمحض رغبته ورضاه دون أن يكون مطالباً بها أو دون أن تكون مفروضة عليه . على هذا النحو كان يعيش أبو العتاهية في حياته الزاهدة . ويحدثنا ابنه محمد وصديقه مخارق أنه فرض على نفسه - بعد أن اعتزم الزهد - لبس الصوف ، وترك حضور المنادمة ، والقول في الغزل (١) ، كما يحدثنا بعض معاصريه أنه فرض على نفسه أيضاً أن يحج في كل سنة (٢) ويحدثنا ابنه محمد أيضاً أنه بعد خروجه من سجن الرشيد « لزم بيته وقطع الناس » وأن الرشيد حاول أن يثنيه عن ذلك ولكنه كتب إليه بيتين من الشعر يعلن فيهما برمه بالناس وأخلاقهم واستثناسه بالوحدة (٣) . كما يحدثنا مخارق أنه فرض على نفسه - وهو في سجن الرشيد - ألا يتكلم سنة كاملة إلا بالقرآن أو بلا إله إلا الله محمد رسول الله (٤) . وهذه كلها صور من المجاهدات النفسية والمبالغات التعبدية كان يفرضها على نفسه راضياً دون أن يفرضها عليه الدين . فلبس الصوف ، واعتزال الناس ، والميل إلى الوحدة ، والحج كل سنة ، والصيام عن الكلام ، كلها مجاهدات ومبالغات تجعلنا لا نتردد في أن نحكم على صاحبها بالزهد . وإذا أردنا أن نطبق عليه « دستور الزهد » الذي وضعه الربيع بن خثيم زاهد الكوفة الأكبر في العصر الأموي ، وهو « الدستور » الذي ذكرنا مواده من قبل (٥) ، فإننا نلاحظ أنه كان يخضع له خضوعاً كاملاً ، وكأنه كان يفرضه على نفسه فرضاً ، بل إن شعره - في حقيقة الأمر - ليس إلا تطبيقاً لهذا الدستور ، وامثالاً لأوامر الزاهد الكوفي الأكبر . وماذا في عظاته الدينية سوى الدعوة إلى الخير ، والتحذير من الشر ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ؟ وماذا في ابتهالاته سوى التكبير ، والتهليل ، والتسبيح ، والتحميد ؟ ثم

(١) الأغاني ٢٩/٤ ، ٦٣ ، ٦٨ ، ١٠٨ (دار الكتب) .

(٢) المصدر السابق / ٥٣ .

(٣) المصدر نفسه / ١٠٥ ، ١٠٦ .

(٤) المصدر نفسه / ٣٠ .

(٥) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٩٠ .

أليس شعره دليلاً على اتصاله بالقرآن وملازمته لقراءته ؟ إنها المواد التسع في هذا الدستور يطبقها أبو العتاهية في شعره . ثم الحديث عن الحياة والموت والمصير ألا يذكرنا بما كان يجري على ألسنة زهاد العصر الأموي في خطاباتهم الوعظية ؟ أليس تكراراً وترديداً لما كان يذكره مسروق بن الأجدع ، وأويس القرني ، والربيع بن خثيم ، وعلقمة بن قيس ، وأمثالهم من زهاد هذا العصر في مواعظهم التي أشرنا إلى بعضها من قبل (١) ؟ بلى ، ولكن مع فرق واحد وهو أن أبا العتاهية يلح على فكرة المصير أكثر من هؤلاء الزهاد ، ويصنع أفكاره بلون قاتم أسود أشد قتامة وسواداً مما كانوا يصبغون به مواعظهم ، ويبرز صورة الموت في لوحته القاتمة بشكل يبعث على الانقباض والوحشة لا نجده عندهم . ولكنه - مع ذلك - مثلهم تماماً يصدر عن تدين عميق ويعبر عن عقيدة مؤمنة . إن الشك الفلسفي والحيرة العقلية اللذين سيطرا على ذهن أبي العلاء من بعده حين شغل بفكرة المصير لا سيطرة لهما على ذهنه ، ولا تأثير لهما في أفكاره وشعره . إنه يقيم تفكيره في الحياة والموت والمصير على أساس القاعدتين الإسلاميتين اللتين وضعهما النبي صلى الله عليه وسلم في قوله « إن الحلال بَيِّنٌ وإن الحرام بَيِّنٌ » وبينهما أمور مُشْتَبِهَات (٢) ، وقوله « دَعْ مَا يَرِيكَ إِلَى مَا لَا يَرِيكَ » (٣) فالحق واضح ، والباطل واضح ، وما يغيب عن علمك تستطيع أن تثبته عن طريق قيامه على ما تشاهده ، فخذ من يقينك ما تجلو به ظنونك ، ودع كل أمر مُشْكَل مُشْتَبِه عليك ، ولا تجعل للشك سلطاناً على عقلك حتى لا تضل في طريقك :

الباطل المَحْضُ معروفٌ برؤيته والحق يُعرف بالأمثال والعبرِ
والغيب يُثبِتُهُ في العقل شاهده والعلم أجمع من عينٍ ومن أثر (٤)

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٨٩ - ١٩٤ .

(٢) انظر الشبرخيتي : شرح الأربعين حديثاً النووية / ١٠٣ وما بعدها (الحديث

السادس) .

(٣) انظر المصدر السابق / ١٣٤ وما بعدها (الحديث الحادي عشر) .

(٤) ديوانه / ١١٥ .

نجد من يقينك ما تجلو الظنون به وإن بدا لك أمر مُشكل فُدع (١)
 وإذا امرؤ لبس الشكوك بعزمه سلك الطريق على عقود ضلال (٢)
 ألا إنّ اليقين عليه نورٌ وإن الشك ليس عليه نور (٣)
 ومن هنا خلا شعره من كل أثر لتلك النزعة الفلسفية الشاكة ، أو لتلك
 الحيرة العقلية الناهية ، ودار كله في هذه الدائرة الإسلامية ، دائرة الإيمان
 واليقين . ومن هذه الناحية يلتقي التقاء تاماً مع زهاد العصر الأموي ،
 ويختلف اختلافاً أساسياً عن أبي العلاء ، فهو زاهد مؤمن يمتلئ قلبه باليقين ،
 ويسيطر على عقله اطمئنان ديني عميق ، أما أبو العلاء ففيلسوف شاك ،
 يمتلئ قلبه بالحيرة ، وتسيطر على عقله نزعة من الشك الفلسفي .

• • •

فإذا ما عدنا مرة أخرى إلى مجموعته الفنية لتبين في ضوءها صناعته
 الفنية فإننا نلاحظ لأول وهلة أننا أمام فنان أصيل ذي مقدرة فائقة على قول
 الشعر ، يعبر عن كل ما يريد كما يريد دون أن نشعر بأنه يتكلف أو يلاقى
 عناء أو مشقة ، ويصوغ كل ما يدور في ذهنه من معان وأفكار في سهولة
 ويسر وفي براعة فنية أيضاً . إنه ينظم الشعر كما لو كان يتكلم . وقديماً
 وصفه الجاحظ بأنه أحد المطبوعين على الشعر (٤) ، وجعله أبو الفرج أحد
 ثلاثة يقال إنهم أكثر الناس شعراً في الجاهلية والإسلام ، ولا يعلم أن أحداً
 قدر على تحصيل شعر أحد منهم أجمع (٥) . وذكر عنه ابن قتيبة أنه
 « ممن يكاد يكون كلامه كله شعراً » (٦) ، كما وصفه بعض رواة المرباني
 بأنه كان يستطيع أن يحول المنشور منظوماً في سهولة وسرعة يعجز المتأني عن
 بلوغها (٧) . وقبل هؤلاء وصفه معاصره ابن مناذر الشاعر البصري بأنه

(١) ديوانه / ١٤٥ .

(٢) ديوانه / ١٩٧ .

(٣) ديوانه / ١٠٧ .

(٤) البيان والتبيين ١ / ٥ .

(٥) الأغاني ٢٢٩/٧ (دار الكتب) - وأيضاً ١/٤ - ٢ (دار الكتب)

(٦) الشعراء والشعر / ٤٩٧ .

(٧) الموشح / ٢٥٩ .

« يتناول شعره من كمة (١) » . وقد كان هو نفسه يشعر بهذه المقدرة الحارقة للعادة فكان يقول عن نفسه تارة « لو شئت أن يكون حديثي كله شعراً موزوناً لكان (٢) » ، وتارة : « ما هو إلا أن أضع قنيتي بين يدي حتى أقول ما شئت (٣) » ، وتارة أخرى : « ما أردتُه قط (أى الشعر) إلا مثلاً لي ، فأقول ما أريد وأترك ما أريد (٤) » . وقد وصل به شعوره بهذه المقدرة إلى درجة أنه كان يدعى أن في استطاعته أن ينظم ألف بيت في اليوم (٥) . ولم ينكر معاصروه عليه هذه الدعوى ، على ما بها من مبالغة ، ولكنهم لم يتقبلوها على أنها دليل على مقدرته أو براعته ، وإنما تقبلوها على أن شعره سهل قريب المتناول لا يحتاج إلى جهد أو وقت .

ومهما يكن فالأمر الذى لا شك فيه أن أبا العتاهية فنان قدير على قول الشعر وارتجاله ، يكفى أن يدير الفكرة في ذهنه لتتفجر على لسانه شعراً . وقد حاول بعض معاصريه أن يهون من شأن هذه المقدرة فردها إلى أنه يختار القوافى السهلة القريبة ويتجنب القوافى الصعبة الشاردة ، واقترح عليه أن ينظم أبياتاً على قافية الغين ، ولكنه اجتاز الاختبار في براعة تستحق التقدير (٦) . ونحن - وإن كنا لا ننكر أن يكون هذا سبباً من أسباب سهولة الشعر عليه وقرب متناوله منه - لا نراه كل السبب ، فإن من يستعرض ديوانه يجده قد استخدم في قوافيه كل الحروف الهجائية ما عدا حرف الخاء . ومن يدري ؟ لعله كان يعتمد هذا تعمداً ويقصد إليه قصداً حتى يثبت للناس أنه قادر على قول الشعر مهما تكن قوافيه صعبة أو شاردة ، وكأنه قد فرض على نفسه أن يظل تحت اختبار متصل ، عليه أن يجتازه دائماً بنجاح . وإذا صح هذا الظن فإنه يكون قد فرض على نفسه لونا من

(١) الأغاني ٥٧/٤ (دار الكتب) .

(٢) البيان والتبيين ١ / ١١٥ . وانظر أيضا الأغاني ١٣/٤ (دار الكتب) .

(٣) المرزبانى : الموشح / ٢٥٦ .

(٤) الأغاني ١٣/٤ (دار الكتب) .

(٥) المرزبانى : الموشح / ٢٥٦ .

(٦) انظر الأغاني ٤٠/٤ (دار الكتب) .

« لزوم ما لا يلزم » ، ولكنه لون بسيط لا يصل إلى تلك الدرجة من التركيب والتعقيد التي فرضها أبو العلاء بعد ذلك على نفسه . ومن يدري ؟ — مرة أخرى — لعله هو الذي أخذ بيد أبي العلاء في هذا الطريق ، وخطا به الخطوة الأولى فيه ، ثم تركه ليعن فيه ويتوغل . ومهما يكن من أمر فإن الملاحظ أن كلا الشاعرين كان يفرض على نفسه ألواناً من المجاهدات والمبالغات ، وهذه الطريقة من لزوم ما لا يلزم ليست — في حقيقة أمرها — سوى مجاهدات ومبالغات لغوية .

وقد يكون من المهم أن نلاحظ أن أبا العتاهية كان يفرض على نفسه أحياناً التزام حرف آخر قبل حرف الروى . وهذا الالتزام يعد خطوة متقدمة في طريق « اللزوميات » . ومرة أخرى نرجح أن أبا العتاهية كان يعتمد هذا الالتزام تعمداً ويقصد إليه قصداً . وآية ذلك أن هذه الظاهرة تنتشر في شعره انتشاراً واسعاً (١) ، وكأنه كان يحرص عليها ليوفر لقوافيه نغمة موسيقية عالية ، ورنيناً صوتياً قوياً .

وأيا ما كان الأمر فإننا نظن ظناً يوشك أن يصل إلى درجة اليقين أن هناك صلة بين شعر أبي العتاهية ولزوميات أبي العلاء . فأبو العلاء ليس هو صاحب الخطوة الأولى في هذا الطريق ، وإنما صاحب هذه الخطوة هو أبو العتاهية . وأبو العلاء لم يبتكر هذه الطريقة ابتكاراً ، وإنما تلقاها ، أو — على أقل تقدير — تلقى مبادئها الأولى من أبي العتاهية . غاية ما في الأمر أن أبا العتاهية كان يلتزمها من حين إلى حين ، بينما جعلها أبو العلاء مذهباً له ، ومضى يبنى على أساسه ديواناً بأكمله .

ومع ذلك فليس من شك في أن أبا العتاهية كان يجنح في أكثر شعره إلى القوافي السهلة القريبة ، وشعره الذي كان يبنيه على القوافي الصعبة الشاردة قليل قلة ظاهرة بالنسبة إلى شعره الذي كان يبنيه على هذه القوافي السهلة القريبة . وما من شك في أن هذه القوافي كانت تيسر له مهمته الفنية ،

(١) انظر ديوانه / ٣٧ — ٣٨ ، ٤٤ — ٤٥ ، ٤٨ ، ٤٩ — ٥٠ ، ٥٠ ، ٥٠ —

٥١ ، ٥١ — ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ١٢٧ ، ١٧٨ ، ١٨٢ — ١٨٣ ، ١٨٤ —

١٨٥ ، ١٨٧ — ١٨٨ ، ١٩٠ .

وتعينه على سرعة النظم والارتجال . ولكن ليس معنى هذا أنها كانت السبب الأساسى أو الوحيد فى سهولة الشعر عنده وقرب متناوله منه ، أو فى قدرته الفائقة على سرعة النظم والارتجال ، وإنما هناك أسباب أخرى جوهرية لعلها أهم من هذا السبب الشكلى ، وأقرب إلى تفسير هذه القدرة تفسيراً صحيحاً دقيقاً .

ولعل أهم هذه الأسباب هو أن القسم الأكبر من شعره ، وهو شعره الزهدى ، يدور فى دائرة موضوعية محدودة . فمجموعة المعانى والأفكار التى يعرض لها تكاد تتكرر فى كل قصائده ومقطوعاته ، فهى مجموعة محدودة تحتشد فى ذهنه وتملأ عليه نفسه ، وهو لا يفتأ يكررها ويرددها ويعيد فيها ويبدىء ، يعرضها حيناً مفصلة ، وحيناً آخر مركزة ، وينظر إليها مرة من هذه الزاوية ، ومرة أخرى من تلك الزاوية ، ولكنها دائماً هى لا تتغير ولا تتبدل . وقد يضيف إليها فى بعض الأحيان شيئاً جديداً ، أو يلوّن بها بلون جديد ، ولكنها تظل - فى جوهرها - كما هى . إنها رصيد يحتفظ به فى ذهنه لينفق منه عند الحاجة ، وليجده فى متناول يده - أو فى متناول لسانه - كلما أراد . وكان يكفيه أن يمد يده إلى هذه الخزانة أو تلك من خزائن رصيده لفتح له مغاليقها وتنثال عليه كنوزها . وهو لطول اتصاله وتردده على هذه الخزائن يعرف مواضع كنوزه منها ، ويعرف ما يحتفظ به فى كل منها ، فلا يطول تنقيبه أو تفتيشه ، ولا يضع وقته فى فتح هذه وإغلاق تلك ، وإنما حسبه أن يطلب شيئاً ، فإذا هو يقصد إليه مباشرة ليجده بين يديه يتصرف فيه كيف يشاء . إن العمل الفنى عنده يجرى على هذا النحو : مجموعة من المعانى والأفكار يحتفظ بها فى ذهنه وما عليه إذا أراد أن يعبر عن شىء منها إلا أن يطلبه فى موضعه الذى يحتفظ به فيه ليصبح على طرف لسانه ، وإن هى الإلحظات حتى يضعه فى قوالب الوزن والقافية التى كان - بحكم خبرته الطويلة بها - يعرف كيف يملؤها فى غير ما مشقة أو عناء ، تماماً كما كان يفعل فى صدر حياته بتلك الطينة التى كان يسويها جراراً مختلفة الأشكال والأحجام . إن الطينة البكر ملء يديه ، وهو يعرف - بل يجيد - تسويتها وتشكيلها ، وقد يضيف إليها من حين

إلى حين بعض الأصباغ ليلون بها جراره ، ولكن هذه الأصباغ لا تغير من جوهر الطينة التي بين يديه . لقد ظل أبو العتاهية طوال هذه الفترة من حياته يدور في أفق تفكيرى محدود شغلته فكرة المصير وما يتشعب منها من خواطر في الحياة والأحياء وفي الموت والموتى . فكان طبعياً أن تلين في يديه هذه الطينة التي يصوغ منها معانيه ، وأن يخضع له الأسلوب ، وتتناقل له الصناعة الفنية . وهذا - في رأيي - مفتاح السر في هذه السهولة على نظم الشعر وهذه المقدرة على الارتجال . وآية ذلك أنه عندما اقترح عليه أن ينظم أبياتاً على قافية الغين لم يجد أيسر عليه من أن يتجه إلى ذلك الرصيد الذي يحتفظ به في خزائنه ليسحب منه ما يستعين به على اجتياز هذا الاختبار ، فكان موضوع أبياته ذلك الموضوع التقليدى الذى طالما شكّل منه جراره الفنية ، وهو موضوع « المصير » . وما دامت الفكرة ناضجة في ذهنه فمن أيسر الأشياء عليه أن يعبر عنها وأن يصوغها كما يشاء . وقديماً قال عنه أحد ممدوحيه لبعض من كان يهاجمه من الشعراء : « والله إن الواحد منكم ليدور على المعنى فلا يصيبه ، ويتعاطاه فلا يحسنه ... وهذا كأن المعانى تُجمع له (١) » . وحقاً لقد جُمِعَت المعانى لأبي العتاهية ، وأصبح - على حد تعبير ابن مناذر الذى ذكرناه منذ قليل - « يتناول شعره من كنهه » .

وسبب آخر يبدو أنه كان من العوامل التى ساعدته على سهولة النظم والقدرة على الارتجال ، وهو أنه لم ينظر إلى الشعر على أنه صخرة عليه أن ينحت فيها ليخرج منها تماثيل يعجز البشر عن أن يأتوا بمثلها ، وإنما نظر إليه على أنه كلام من كلام الناس الذى يتبادلونه في حياتهم العادية ، مع فرق واحد وهو أنه كلام موزون مقفى . فكل ما يختلف فيه الشعر عن الكلام العادى - في نظره - هو أنه مصبوب في قوالب الوزن والقافية . فليس للشعر - عنده - أسلوب خاص يميزه من كلام الناس ، وإنما هو - في حقيقة أمره - صورة منه لا تختلف عنه إلا هذا الاختلاف الشكلى .

فالعامل الفني عنده بجدٌ يسير ، إنه لا يحتاج إلى كبير عناء أو مشقة ، وإنما
يكفى أن يأخذ الإنسان كلامه العادى فيحوّره بعض التحوير ليصبح شعراً
موزوناً مقفى . ولو أدرك الناس هذا السر واستطاعوا أن يستغاثوا استغلالاً
صحيحاً لأصبحوا كلهم شعراء ، فأكثر الناس - كما كان يقول -
« يتكلمون بالشعر وهم لا يعلمون ، ولو أحسنوا تأليفه كانوا شعراء
كلهم » (١) . وفى سبيل إثبات نظريته هذه أجرى أمامهم تجربة أحال فيها
كلام العامة فى الأسواق شعراً موزوناً مقفى ، وكأنه قد وصل إلى ما عجز
الكيميائيون القدماء عن الوصول إليه ، وهو ذلك الإكسير الذى يحيل
التراب ذهباً !

وحمل أبو العتاهية هذا الإكسير السحري ، وخلف تلك الأبراج
العاجية التى يحرص الشعراء على أن يربطوا فيها ، وانحدر إلى الحياة العامة
يحيل كلام الشعب فيها شعراً موزوناً مقفى . لقد خلع أبو العتاهية الرداء
الرسمى الذى يلبسه الشعراء كلما تهيئوا للقاء ربة الشعر ، وارتدى رداءً
شعبياً يخوض به غمار الحياة العامة ليستمد منها شعره . إن الشعر عنده ليس
نحتاً لتماثيل من الصخر ، وإنما هو فقط تسوية وتشكيل لتلك الطينة الشعبية
المرنة ليصوغ منها جراراً فنية . وشجعه على ذلك أن موضوع شعره ،
وهو الزهد ، ليس موضوعاً أرستقراطياً يخاطب به الملوك ، أو يقصد به
إلى هواة جمع التماثيل ، وإنما هو موضوع شعبى يقصد به إلى الشعب ،
فيجب أن يستمد مادته من الشعب . إنه جرار من الطين يقدمها إليه ليستقى
أفراده منها شراباً تسيغه أفواههم دون أن تمجه ، ويمر فى حلوقهم فى
سهولة ويسر دون أن تغص به ، وهو ذلك الشراب الذى شغل نفسه طوال
فترة طويلة من حياته بصنعه وطبخه ، شراب الزهد . وهو يتحدث
عن مذهبه هذا فيقول : « إن الشعر ينبغى أن يكون مثل أشعار الفحول
المتقدمين أو مثل شعر بشار وابن هرمة ، فإن لم يكن كذلك فالصواب
لقائله أن تكون ألفاظه مما لا تخفى على جمهور الناس مثل شعري ، ولا سيما
الأشعار التى فى الزهد ، فإن الزهد ليس من مذاهب الملوك ولا من مذاهب

(١) انظر الأغاني ٤ / ٣٩ (دار الكتب) .

رواة الشعر ولا طلاب الغريب ، وهو مذهب أشغفُ الناس به الزهاد وأصحاب الحديث والفقهاء وأصحاب الرياء العامة ، وأعجب الأشياء إليهم ما فهموه «(١)» .

وعلى أساس هذه الفكرة انحدر أبو العتاهية بشعره إلى مستوى العامة ، يحدّثهم بالأسلوب الذى يفهمونه ، ويستخدم فيه الألفاظ التى تدور بينهم ، ليحدث فيهم التأثير المطلوب ، وكأنه كان يؤمن بأن الموضوع هو الذى يحدد الأسلوب . فما دام موضوع شعره الزهد ، وهو موضوع شعبي ، فيجب أن يكون أسلوبه أسلوباً شعبياً لا يستعصى على مدارك العامة ، ولا يستغلق على أفهامهم . أو كأنه كان يؤمن بمهمته التى نصب نفسه لها فى حياته ، وبأنه يجب أن يقوم بها على الوجه المطلوب . إنه يقوم فى هذه الحياة بمهمة الواعظ الدينى الذى يهدف إلى هداية الناس إلى طريق الآخرة ، والواعظ الناجح هو الذى يخاطب الناس على قدر عقولهم ، ويلبس لهم الرداء الذى يلبسونه ، حتى لا يقيم بينه وبينهم سداً ، أو يحول بينهم وبين الاستماع إليه والتأثر به . ومن هنا رأى لزماً عليه أن يدير شعره فى تلك الدائرة الشعبية التى تضم جمهوره الذى يحرص على أن يستمع إليه ، ويؤمن بما يقوله له . وكيف يضمن ذلك لو مضى يخاطب هذا الجمهور بأسلوب يرتفع على مستواه ، ويستعلى على إدراكه ؟ وماذا يعود عليه لو مضى يقلد القدماء فى أساليبهم وألفاظهم فيتقعر ويغرب ويقوم الحواجز بينه وبين جمهوره فى سبيل أن يصل ما بينه وبين هؤلاء القدماء الذين رحلوا عن الحياة رحلتهم الأبدية التى لن يعودوا منها ، تلك الرحلة التى طال حديثه عنها حتى استقرت صورتها فى ذهنه ؟ بل إنه كان يؤمن بشيء أكثر من ذلك . إنه يؤمن بأن الحياة قد تغيرت ، والناس الذى يعيشون فى عصره قد بعثوا فى أساليب حياتهم عن القدماء ، فيجب أن يكون الحديث إليهم فى أسلوب يختلف عن أسلوب القدماء . أما أولئك الذين يقلدون أساليب القدماء ظناً منهم أنهم يصبحون بهذا صورة منهم فإنهم قد سقطوا بين المتزلتين ، فلا هم أدركوا القدماء ولحقوا بهم ، ولا هم مضوا مع المحدثين فى طريقهم

(١) الأغاني ٧٠/٤ (دار الكتب) .

الطبيعى . وهو لهذا كان ينكر على بعض معاصريه من الشعراء هذه « المتزلة بين المتزلتين » . فقد قال لابن مناذر منكراً عليه استعماله الغريب فى شعره : « شعرك مهجّن لا يلحق بالفحول ، وأنت خارج عن طبقة المحدثين ، فإن كنت تشبهت بالعجاج ورؤبة فما لحقتكما ولا أنت فى طريقهما ، وإن كنت تذهب مذهب المحدثين فما صنعت شيئاً (١) » .

ومع ذلك لم يذهب أبو العتاهية مذهب المحدثين ، وإنما ذهب مذهباً خاصاً به هو ذلك المذهب الشعبى الذى كان يؤمن به ويدافع عنه . ولكنه - على كل حال - مذهب بعيد عن مذاهب القدماء . وكما كان ينكر على بعض معاصريه تقليدهم القدماء واستخدام الغريب فى شعرهم كان بعض معاصريه ينكرون عليه هذه الشعبية فى التعبير وبُعده عن الجزالة اللفظية ، فكانوا يقولون أحياناً « لو كان جزل اللفظ لكان أشعر الناس » أو « لو أن طبع أبى العتاهية بجزالة لفظ لكان أشعر الناس » (٢) . ولكن هذا الذى كانوا ينكرونه عليه هو الذى كان يتمسك به ويدافع عنه ، فقد قال له سلم الخاسر بعد أن استمع إلى إحدى قصائده : « لقد جودتها لو لم تكن ألفاظها سوقية » فقال له : « والله ما يرغبنى فيها إلا الذى زهدك فيها » (٣) . وهو رد كما يقصد به إلى إظهار البراعة فى الجواب وسرعة البديهة يقصد به أيضاً إلى الدفاع عن المذهب الفنى الذى كان يؤمن به .

ولكن ما الذى يراد بهذه الشعبية كما نسميها ، أو السوقية كما يسميها سلم الخاسر ؟ فى ضوء شعر أبى العتاهية نستطيع أن نحدد هذه الشعبية بأنها ترجمة أفكار العامة إلى شعر لا يراعى فيه الأسلوب التقليدى بجزالته اللفظية وارتفاع مستواه التعبيرى إلى المستوى الفنى القديم ، ولا يقصد به إلى تحقيق المثل الفنية الموروثة من حيث خضوع القصيدة لطائفة من التقاليد الملتزمة ، والصور المتداولة فى الشعر القديم ، وإنما هى ترجمة لأفكار العامة فى

(١) الأغاني ٩٠/٤ - ٩١ (دار الكتب) .

(٢) الأغاني ٦٢/٤ (دار الكتب) .

(٣) الأغاني ٩٤ / ٤ - ٩٥ (دار الكتب) .

أسلوبهم الذى يتحدثون به ، وبألفاظهم التى يفهمونها ، مع تجنب الإغراب اللفظى ، والبعد عن الصور الفنية البعيدة عن مستواهم الخيالى . ومن هذه الزاوية يختلف أبو العتاهية عن أبي العلاء . فأبو العتاهية يتجه بشعره إلى العامة ، بل ينحدر إلى مستواهم ، ويدور معهم فى دائرتهم التفكيرية والشعورية والتعبيرية ، وهدفه أن يتجاوب معهم ، أما أبو العلاء فإنه لا يفكر فى العامة ولا يفكر لهم ، وإنما يتجه بشعره إلى الخاصة المثقفة التى تريد أن تفكر وتعمق فى التفكير ، والتى تؤهل لها ثقافتها العميقة أن تجاريه فى تأملاته ، وأن تدور معه فى فلكه التفكيرى والشعورى والتعبيرى ، وهو فلك عالٍ لا تستطيع العامة أن تدور فيه ، وهدفه ليس التجاوب مع العامة ولا مع الخاصة ، وإنما أن يثير فى عقول الخاصة المثقفة طائفة من المشكلات التى تشغل عقله ، لا لأنه يريد أن يتجاوبوا معه فيها ، ولكن لأنه يريد أن يفكروا معه فيها . ومن هنا كانت تأملات أبي العتاهية تأملات سطحية تطفو على السطح ، وتخطب عواطف العامة ومشاعرهم لتثير فيها طائفة من الانفعالات ، فى حين كانت تأملات أبي العلاء تأملات عميقة تنفذ إلى الأعماق ، وتخطب عقول الخاصة لتثير فيها ألواناً من التفكير . وكلا الاتجاهين يتفق تماماً مع طبيعة الشاعرين ، فأبو العتاهية واعظ دينى مؤمن هدفه إصلاح النفس ، أما أبو العلاء ففيلسوف عقلى شاك هدفه إصلاح العقل .

وكان من نتيجة إيمان أبي العتاهية بأنه يقوم فى الحياة بدور الواعظ الدينى أن اتجه فى شعره اتجاهاً ثرياً . فقد رأى أن الوعظ الدينى كانت وسيلته الأسانيلية النثر ، وأصحابه كانوا عادة من أصحاب القصص والخطابة ، وأشهر من عرفهم المجتمع الإسلامى منهم كانوا خطباء أو قصاصاً ، كأنما استقر فى الأذهان أن الوعظ والنثر توأمان ، وأن الوعظ لا يكون إلا نثراً . ورأى أن المادة الخصبية التى تصلح أن تكون رصيذاً لشعره مادة نثرية تلتشر فى مواعظ أصحاب القصص الدينى والخطابة الوعظية الأمويين . وليس من شك فى أنه كان على صلة وثيقة بهذه المواعظ النثرية ، فكان طبيعياً أن تنطبع صورها وأساليبها فى ذهنه ، وأن يظهر أثر

هذا الانطباع في شعره . بل أغلب الظن أن المسألة لم تكن مسألة انطباع وتأثر ، وإنما كانت مسألة استمداد واتكاء . فهو لم يفف عند حد الاتصال بهذه المواعظ ليتأثر بها في شعره ، وإنما راح يستمد مادته منها ويتكىء عليها ، لا في أفكارها وموضوعاتها فحسب ، ولكن في أساليبها وصورها أيضاً . وإذا كان في استطاعته - كما كان يذكر - أن يحيل كلام العامة في الأسواق شعراً ، فإن العملية الفنية هنا أيسر وأسهل ، لأن هذه المواعظ ليست نثراً عاماً سوقياً ، وإنما هي نثر فني حقق له أصحابه كثيراً أو قليلاً من الصنعة الفنية . وإذا كانت العملية الفنية في الحالة الأولى تمر بمرحلتين : تحويل الكلام العادي إلى نثر فني ، ثم تحويل هذا النثر الفني إلى شعر ، فإن العملية الفنية في هذه الحالة لا تمر إلا بمرحلة واحدة ، وإذا كان إكسیره السحري الذي توصل إليه يستطيع أن يحيل التراب ذهباً ، فإن من أيسر الأشياء أن يحيل التبر ذهباً !

ومضى أبو العتاهية يجمع في خزائنه هذا التبر الذي كان يجده بكثرة في هذه المناجم النثرية . ليحيله بإكسیره السحري كلما أراد ذهباً تألق شذوره في ثنابا قصائده ومقطوعاته . ولكن يظهر أن هذا الإكسير كان يخونه أحياناً فلا يستخلص له دائماً ذهباً لامعاً براقاً يأتلق ويتوهج ، وإنما يستخلصه له أحياناً مشوباً بتراب مناجمه . لقد أخذ أبو العتاهية هذه المواعظ النثرية ومضى يترجمها شعراً ، ولكنه كان يترجمها أحياناً ترجمة فنية ، وأحياناً أخرى ترجمة حرفية .

وأكثر ما كانت تظهر هذه الترجمة الحرفية في عظامه الدينية ، وذلك لأن الوعظ الديني بطبيعته موضوع نثرى خالص ، والمثل الفنية التي كانت أمامه منه مثل نثرية ، في تلك الخطابة الدينية التي خلقها الإسلام خلقاً ، وتلك الخطابة الوعظية التي انتشرت في العصر الأموي على ألسنة القصاص الذين كانوا ينتشرون في المساجد ليغضوا الدنيا إلى الناس ، ويزينوا لهم الآخرة ، ولتنظر في هذه القصيدة من شعره الوعظي لتبين فيها كيف كان يترجم هذه الترجمة الحرفية :

أشرب فؤادك بغضة اللذات وأذكر حلول منازل الأموات

لا تلهينك عن معادك لذة
 إن السعيد غداً زهيدٌ قانع
 أقم الصلاة لوقتها بطهرها
 وإذا اتسعت برزق ربك فاجعلن
 في الأقربين وفي الأبعد تارة
 وارع الحوار لأهله متبرعاً
 واخفض جناحك إن رزقت تسليماً
 تفنى وتورث دائم الحسرات
 عبّد الإله بأحسن الإخبات
 ومن الضلال تفاوت الميقات
 منه الأجل لأوجه الصدقات
 إن الزكاة قرينة الصلوات
 بقضاء ما طلبوا من الحاجات
 وارغب بنفسك عن ردى الذات (١)

أرأيت إلى هذه الموجزة الشعرية ؟ إنها تدور في تلك الدائرة التي اختص
 النثر بها ، دائرة الوعظ الديني ، وتعبر عن معان غير مألوفة في الشعر لأنها
 من اختصاص النثر ، بل من اختصاص الخطابة الدينية بالذات . ومتى كان
 الشعر أداة من أدوات الوعظ الديني ؟ ومتى كان يدعو إلى إقامة الصلاة
 وإيتاء الزكاة وإخراج الصدقات ؟ إنها - في حقيقة أمرها - ليست أكثر
 من خطبة دينية صُبّت في قوالب الوزن والقافية ، فأخذت صورة القصيدة ،
 ولكنها ظلت في جوهرها خطبة نثرية . وماذا فيها من خصائص الشعر سوى
 الوزن والقافية ؟ وماذا فعل أبو العتاهية فيها ؟ إنه لم يفعل أكثر من ترجمة
 خطبة من تلك الخطب الدينية ترجمة حرفية . إنه فقط يحيل عباراتها النثرية
 شعراً موزوناً مقفى ، ثم لا شيء غير ذلك . إنه ينقل أسلوب النثر بكل
 سماته من وضوح الفكرة ، وتقريرية التعبير ، والميل إلى السرد والتفصيل ،
 والاقتصاد في الخيال ، وقلة الحرص على التصوير الفني . أما تلك الظلال
 الفنية التي يحرص الشعراء على توزيعها في لوحاتهم الفنية ليبين منها جانب
 ويحتجب جانب آخر ، ولتساعد على تجسيم الفكرة وإظهارها كأنها تنبض
 بالحياة وليست مجرد خط صامت جامد ، وأما تلك الألوان التي يجيد
 الشعراء مزجها وتأليفها ليخرجوا منها صوراً فنية رائعة يصبون فيها
 مشاعرهم ويسكبون فيها نفوسهم ، وأما تلك الهالات الفنية الغامضة التي

يحرصون على أن يثيروها حول ألفاظهم لتطلق في الجو الفنى خيالاتٍ حاملةٍ ورؤىً واهمةً ، فإنها جميعاً جوانب من الفن لم يُعْنِ أبو العتاهية بتوفيرها في قصيدته ، بل في موعظته الشعرية .

وقد دفعته هذه « النثرية » إلى التحلل أحياناً من النظام التقليدى للقافية العربية ، ومحاولة التخفف من قيوده الصارمة . وأرجوزته « ذات الأمثال » أقوى مثل على ذلك . وهى ليست مثلاً بسيطاً أو قليل الشأن ، وإنما هى عمل فنى ضخم ، بل هى عمل فنى جديد فى شكله وفى موضوعه . أما من حيث الموضوع فقد جعل صاحبها من شعر الحكمة الذى كان أحياناً متناثرة ينثرها الشعراء من حين إلى حين فى ثنايا قصائدهم موضوعاً مستقلاً قائماً بذاته يقف على قدميه أمام الموضوعات التقليدية الأخرى كالمدح والغزل والهجاء ، وأضاف بهذا موضوعاً جديداً إلى موضوعات الشعر العربى . وهو موضوع حاول صاحبه جاهداً أن يرتفع به إلى مستوى الموضوعات الأخرى ، وأن يثبت قدميه على أرض صلبة قوية حتى يضمن له البقاء والاستقرار ، فلم ينظم فيه قصيدة كسائر القصائد العربية ، وإنما نظم فيه قصيدة ذات آلاف من الأبيات ، لو قد وصلت إلينا كاملةً لكانت ديواناً مستقلاً ضخماً . وهو - لشعوره بضخامتها وأهميتها من حيث هى عمل فنى جديد - أطلق عليها ذلك الاسم المعبر عن موضوعها . وتسمية القصائد ظاهرة لم تكن مألوفة عند الشعراء العرب القدماء . وأما من حيث الشكل فإن قوافيها - كما قلنا منذ حين - تجرى على أساس ازدواجى . وهذا الازدواج يجعلها تبتعد ابتعاداً واضحاً عن صورة القصيدة العربية وتقترب اقتراباً واضحاً من صورة السجع . وهذه الطريقة المزدوجة لم تكن معروفة فى الشعر العربى القديم . فالرجز منذ أقدم عصوره كان يقوم على أساس القافية الواحدة التى يلتزمها الراجز فى كل شطر من شطوره ، وإن لم يمنع هذا من أن تأخذ الأرجوزة أحياناً شكل القصيدة فتقوم على أساس البيت ذى الشطرين ، أو - على حد اصطلاح العروضيين - ذى العروض والضرب . على هاتين الصورتين جرى الرجز منذ العصر الجاهلى حتى العصر العباسى . وعندما أخذ رجاز العصر الأموى يجدّ دون فى الرجز

لم يتجهوا إلى تغيير نظام القافية فيه ، وإن يكونوا قد جنحوا إلى الصورة الأولى التي يعد فيها الشطر وحدة مستقلة ، وهي الطريقة المألوفة والأكثر شيوعاً في الرجز القديم . فلما جاء أبو العتاهية خرج على هذا التقليد القديم وخالف كلتا الصورتين ، فلم ينظم أرجوزته على الصورة الأولى المألوفة في الرجز ، ولم ينظمها على الصورة الأخرى المألوفة في القصيد ، وإنما نظمها على هذه الصورة الجديدة التي لم يعرفها الشعر العربي القديم ، والتي احتلت مكانها بعد ذلك إلى جانب الصورتين الآخرين ، وأصبحت الوسيلة الأساسية للشعر التعليمي .

ولم تكن هذه الأرجوزة المجال الوحيد الذي ظهر فيه هذا « السجع الشعري » عند أبي العتاهية ، وإنما كان يظهر أيضاً في بعض قصائده ومقطوعاته التي تجرى على النسق التقليدي للقصيدة العربية من التزام حرف واحد للروى فيها . وأكثر ما يظهر هذا عندما يبنى قوافيه على تاء التأنيث الساكنة أو واو الجماعة ، وهما حرفان يندر ظهورهما في القوافي العربية . وقد تأتي تاء التأنيث الساكنة حرف روى ولكن بعد أن يتحول سكونها إلى كسرة ، أو — على حد التعبير الاصطلاحي — بعد أن يُطْلَقَ قيدها . وقد تأتي واو الجماعة في القافية ولكن لا على أنها حرف روى ، وإنما على أنها حرف وصل . وعلماء القافية يذكرون أن الواو لا تصلح أن تكون رويّاً إلا في حالة واحدة وهي أن تكون واواً أصلية ساكنة مضموماً ما قبلها . ولكن أبا العتاهية كان يخرج على المؤلف حين يستخدم التاء ، ويخرج على القاعدة حين يستخدم الواو . وكأنه كان يرى أنه أكبر من القافية ، كما كان يرى أنه أكبر من العروض (!) . والأمثلة على هذه الظاهرة غير قليلة في شعره . ويمكن أن ننظر في هذه المجموعة من قصائده ومقطوعاته لتبين فيها هذه الظاهرة الصوتية واضحة مسموعة :

كأنني بالديارِ قد خَرِبْتُ وبالدموع الغزارِ قد سَكَيْتُ^(٢)

(١) الأغاني ١٣/٤ (دار الكتب) .

(٢) ديوانه / ٣٧ - ٣٨ .

إذا أنت لايت الذى خشنت لانت وإن أنت هوئت الذى صعبت هانت (١)
نعت نفسها الدنيا إلينا فأسمعت ونادت ألاجداً الرحيل وودعت (٢)
قد رأيت القرون قبل تفاننت درست وانقضت سريعاً وبانت (٣)
أيا عجب الدنيا لعين تعجبت ويا زهرة الأيام كيف تقلبت (٤)
أيا عجباً للناس فى طول ما سهواً وفى طول ما اغتروا وفى طول ما لهواً (٥)

إن أبا العتاهية فى هذه المجموعة من قصائده ومقطوعاته يبنى قوافيه بناءً ثرياً يبعد بها - من الناحية الصوتية - عن الرنين الشعرى ، ويقرب بها اقتراباً واضحاً من رنين فواصل السجع . بل إن بعضها - وبالذات القصيدة الأولى - يتضح تأثير الرنين الصوتى لقوافيها بالرنين الصوتى لبعض آيات السور المكية التى تنتهى فواصلها بهذه التاء الساكنة ، وبخاصة الآيات الأولى من سورتي التكوير والانفطار . وأغلب الظن أن أبا العتاهية كان يتأثر الموسيقا القرآنية لهذه الآيات الكريمة ، وكان يحاول جاهداً أن يضفى على قوافيه هذا الرنين القرآنى الرائع عن طريق اصطناعه لهذه القافية المقيدة .

وكما كان أبو العتاهية يتحلل من نظام القافية العربية ، وكما كان يستبيح لنفسه أن يخرج على تقاليد المألوفة ، كان أيضاً يستبيح لنفسه أن يخرج على الأوزان المعروفة . وليس معنى هذا أنه كان ينظم شعراً غير موزون ، أو أنه لم يكن يحسن صب شعره فى القوالب العروضية المعروفة ، وإنما الذى حدث هو أن ثقته بأذنه الموسيقية كانت تدفعه أحياناً إلى صب شعره فى قوالب موسيقية خارجة عن دوائر الخليل . ويقول عنه ابنه محمد : « وله أوزان لطيفة أوزان لا تدخل فى العروض » (٦) ، ويقول أبو الفرج : « وله أوزان طريفة

(١) ديوانه / ٤٨ .

(٢) ديوانه / ٤٩ - ٥٠ .

(٣) ديوانه / ٥٠ - ٥١ .

(٤) ديوانه / ٥١ - ٥٢ .

(٥) ديوانه / ٢٩٨ - ٢٩٩ .

(٦) الأغاني ١٣/٤ (دار الكتب) .

قالها مما لم يتقدمه الأوائل فيها (١) ، ويقول المبرد إنه كان « كثيراً ما يركب ما يخرج من العروض إذا كان مستقيماً في الهاجس » (٢) ، ويقول ابن قتيبة : « وكان لسرعته وسهولة الشعر عليه ربما قال شعراً موزوناً يخرج به عن أعاريض الشعر ، وأوزان العرب (٣) » . وعبارة المبرد هي التي تكشف لنا سر هذه الظاهرة ، فهي ظاهرة ترجع — كما قلنا — إلى ثقته بأذنه الموسيقية ، أو — كما يقول المبرد — ترجع إلى استقامة هذه الأوزان الخارجة عن العروض في خاطره . وكأنه كان يرى أن للشاعر الحرية في أن ينظم شعره في القالب الموسيقي الذي ترتاح إليه أذنه ، سواء أكان من القوالب المعروفة التي ينظم فيها الشعراء شعرهم أم لم يكن ، وحسبه أن يكون هذا القالب موسيقياً لا تنفر منه الأذن ولا تنكره الأسماع . وكما كان الشعراء القدماء ينظمون شعرهم وفق رنيته الموسيقي في أسماعهم دون أن يكونوا على علم بهذه التفعيلات التي وضعها الخليل فمن حق أي شاعر أن ينظم شعره وفق رنيته الموسيقي في أذنه دون أن يتقيد بأوزان الخليل . أو لعله كان يرى أن عمل الخليل في حصر أوزان الشعر العربي محاولة اجتهدية ، ليس من الضروري أن تكون جامعة مانعة . وما الذي يحمل الإنسان على الاطمئنان إلى أن أوزان الخليل هي كل الأوزان التي كان العرب ينظمون شعرهم فيها ؟ وما الذي يمنع من أن تكون لهم أوزان أخرى لم يصل إليها علم الخليل ؟ ولعل هذا ما كان يقصد إليه من قوله المشهور « أنا أكبر من العروض » (٤) .

والواقع أن المسألة لم تكن مسألة غرور أهوج أو ثقة حمقاء ، وإنما هي مسألة موسيقية خالصة . إنها تقوم — في جوهرها — على أساس موسيقي سليم . إن هذه الحياة التي نعيش فيها تتردد في جوانبها أنغام موسيقية لا حصر

(١) المصدر السابق / ٢ .

(٢) المرزبانى : الموشح / ٢٦٢ ، وفيه « ما لا يخرج من العروض » بزيادة « لا » ، وهو خطأ لا يستقيم معه المعنى .

(٣) الشعر والشعراء / ٤٩٧ .

(٤) الأغاني ١٣/٤ (دار الكتب) .

لها . وهى أنغام لم يؤلفها عقل بشرى ، ولم تؤدَّ على تلك الآلات الموسيقية التى يعرفها البشر ، وإنما هى أنغام تؤلفها الطبيعة وتؤديها . بل إن الإنسان نفسه فى كثير من أعماله التى يقوم بها يؤلف أنغاماً موسيقية دون أن يقصد إلى ذلك ، ويؤديها دون أن يشعر . وهذه الأنغام التى تصدر حيناً عن الطبيعة ، وحيناً عن الإنسان ، تؤلف معزولة ضخمة تضم ألحاناً لا حصر لها . وهى معزوفة تتردد ألحانها فى أسمع البشر كل يوم ، ولكنها — مع الأسف — تذهب أدراج الرياح . والفنان الأصيل هو الذى يمد أذنه الموسيقية ليلتقط هذه الأنغام من الحق ، ثم يحاول محاكاتها ، والتأليف بينها ، ليعيدها إلى أسمع الناس ألحاناً موسيقية تصلح أن تؤدَّى على تلك الآلات التى يعرفونها . وهذه العملية الفنية تظهر فى الموسيقى أكثر من ظهورها فى الشعر ، وذلك لأن وسيلة التعبير الموسيقى هى الأصوات ، وهى الوسيلة التى تعبر بها الطبيعة أيضاً ، أما وسيلة التعبير الشعرى ، وهى اللغة ، فإنها وسيلة اختص بها الإنسان . ولكن أبا العتاهية حاول أن ينقل هذه العملية الموسيقية إلى الشعر . وبطبيعة الحال لم يكن من الممكن أن ينقل أصوات الطبيعة كما هى كما يفعل الموسيقى ، ولكنه رأى أن فى إمكانه أن يضع شعره فى قوالب موسيقية يحاكي بها ما يسمعه من موسيقا الطبيعة ، دون أن يكون مقيداً بقوالب الخليل .

ونحن لا ندعى أن أبا العتاهية كان يفكر فى المسألة على هذا النحو ، أو أنه كان ينظر إليها من هذه الزاوية ، ولكننا نظن أنه خطرت فى ذهنه بعض هذه الأفكار أو أمثالها فانتهدت به إلى النتيجة التى انتهينا إليها . وهى نتيجة نجد دليلاً عليها فى خبر يرويه ابن قتيبة (١) من أنه « قعد يوماً عند قصَّارٍ ، فسمع صوت المدقَّة ، فحكى ذلك فى ألفاظ شعره ، وهو عدة أبيات ، فيها :

للمتُونِ دائِرا تٌ يُدرِنَ صرْفَها
هُنَّ يتقِيننا واحداً فواحداً

وعبارة ابن قتيبة تشير إلى هذه المحاكاة للموسيقا الطبيعية إشارة واضحة

(١) الشعر والشعراء / ٤١٧ ، ٤٩٨ .

قوية . لقد التقط بأذنه الموسيقية هذه الأنغام التي تصدر من صوت المدقة ، ثم حاول محاكاتها فكانت هذه الأبيات التي صيغها في قالب موسيقى يشبه القالب الذي تصدر فيه هذه الأنغام ، وهو قالب لم يعرفه الخليل ولم يسجله بين قوالب العروضية ، فهو يجري على تفعيلتين هما « فاعلُنْ مفاعِلُنْ » ، وليس في أوزان الخليل ما يجري على هاتين التفعيلتين . وليس من شك في أن أبا العتاهية قد نجح في محاولته هذه نجاحاً يجعلنا نأسف لضياح غيرها من المحاولات . ومع أنه لم تصل إلينا من هذه المحاولات سوى هذه المحاولة ومحاولتين أخريين احتفظ بإحدهما ابن قتيبة (١) وبالأخرى المسعودي (٢) ، فإن عبارات القدماء في هذه المسألة ، وهي العبارات التي نقلناها منذ قليل ، تشير إلى أن هذه الأوزان الطريفة التي لا تدخل في العروض ، والتي كان يركبها ما دامت مستقيمة في الهاجس ، كانت كثيرة ، أو — على أقل تقدير — لم تكن قليلة . وهذه الكثرة هي التي تدفعنا إلى الظن بأن المسألة لم تكن قعوداً عند قصار وحكاية لصوت مدقته فحسب ، وإنما كانت — من وجهة النظر الشاملة — حكاية لأصوات الطبيعة وما يتردد فيها من أنغام وألحان .

والواقع أن ضياح هذه المحاولات يجعلنا نتردد في القطع بالأسباب التي دفعت أبا العتاهية إلى سلوك هذا المسلك . وأغلب الظن أننا نستطيع أن نرد هذه الظاهرة إلى فكرة « الترجمة الشعرية » التي كانت مسيطرة على ذهنه . فكما دفعته هذه الفكرة إلى ترجمة كلام العامة في الأسواق وترجمة خطب الوعاظ وقصص القصاص شعراً ، دفعته أيضاً إلى محاولة ترجمة الأصوات الموسيقية شعراً ، وكان لابد له في هذه الحالة الأخيرة من أن يتحلل من القوالب العروضية المعروفة حتى يستطيع محاكاة هذه الأصوات محاكاة دقيقة .

ومهما يكن من أمر فالمسألة لا ترجع إلى سرعته في نظم الشعر أو سهولته عليه كما يظن ابن قتيبة ، وإنما ترجع إلى هذا الاتجاه الموسيقي الذي وجهته

(١) المصدر السابق / ٤٩٨ .

(٢) مروج الذهب / ٢ / ٢٦٥ .

إليه فكرته في الترجمة الشعرية . وصلة أبي العتاهية بالجو الموسيقى والغنائى في عصره صلة قوية وثيقة ، يستطيع أن يتبينها في وضوح من يتتبع أخباره ، على الأقل في الفترة الأولى من حياته . وأخباره مع إبراهيم الموصلى وابنه إسحاق ، ومع مخارق وابنه هارون ، تدل على هذه الصلة . وأغلب الظن أن أصداء هذا الجو الموسيقى والغنائى الذى كان يعيش فيه في هذه الفترة ظلت تدوى في أذنيه طوال حياته ، وإذا صحت أخبار الرواة كانت آخر أمانيه عند موته أن يحىء صديقه مخارق فيضع فمه على أذنه ثم يغنيه (١) . وليس من البعيد أن تكون هذه الصلة الوثيقة بالجو الموسيقى والغنائى هى التى هيات له الوسائل لتحقيق فكرته عن الترجمة الشعرية للأصوات الموسيقية .

ولكن الشئ الثابت اليقيني أن هذه الصلة اتجهت به إلى الأوزان القصيرة . وهو اتجاه يظهر بوضوح في مجموعته الفنية كلها . فأبو العتاهية مشغوف بهذه الأوزان القصيرة شغفاً كان ينجح به في كثير من قصائده ومقطوعاته إليها . وهى ظاهرة فنية لاحظها عليه القدماء وكانوا يرونها سبباً من أسباب سرعته في النظم وسهولة الشعر عليه (٢) . ومرة أخرى نقف الموقف نفسه الذى وقفناه منهم حينما كانوا يردون هذه السرعة والسهولة إلى ميله للقوافى السهلة القريبة . وكما قلنا هناك إنه كما كان يبنى شعره على هذه القوافى كان يبنيه أيضاً على قواف صعبة شاردة ، نقول هنا إنه كما كان ينظم شعره في أوزان قصيرة كان ينظمه أيضاً في أوزان طويلة .

ولم يكن هذا التفاوت بين الأوزان الطويلة والأوزان القصيرة المظهر الوحيد للتفاوت الأسلوبى في شعره ، فقد كان هناك تفاوت أعمق من هذا يتصل بالصناعة الفنية نفسها . فبينما كان يرتفع بهذه الصناعة أحياناً إلى مستوى رفيع كان ينحدر بها أحياناً أخرى إلى مستوى مبتذل . وهى ظاهرة فنية لاحظها معاصروه عليه كما سجلها عليه النقاد ، فقد كثر في حديثهم عنه وصف أسلوبه بالتفاوت بين الجودة والرداءة ، فبعضهم يصفه بأنه كان

(١) انظر الأغاني ١٠٩/٤ (دار الكتب) .

(٢) انظر المرزبانى : الموشح / ٢٥٦ - ٢٥٨ .

« خَلْقاً فِي شَعْرِهِ » (١) ، وبعضهم يقول عنه إنه « أَطْبَعَ النَّاسَ وَلَكِنْ رُبَّمَا تَحَرَّفَ » (٢) ، وبعضهم يذكر أنه « مَعَ رَقَةٍ طَبَعَهُ وَقَرَّبَ مُتَنَاوَلَهُ وَسَهُولَةَ نَظْمِ الْمُثَوَّرِ عَلَيْهِ وَسُرْعَتَهُ إِلَى مَا يَعْجُزُ الْمُتَأَنِّي بَلُوغَهُ ، لَا يَخْلُو مِنْ الْخَطَأِ الْفَاحِشِ وَالْقَوْلِ السَّخِيفِ » (٣) ، وبعضهم يقول « كَانَ مَعَ اقْتِدَارِهِ فِي قَوْلِ الشَّعْرِ وَسَهُولَتِهِ عَلَيْهِ يَكْثُرُ عَشَارُهُ وَتُصَابُ سَقَطَاتُهُ » (٤) وقد وصف الأصمعي شعره بأنه « كَسَاحَةِ الْمُلُوكِ يَقَعُ فِيهَا الْجَوْهَرُ وَالذَّهَبُ وَالتَّرَابُ وَالْخَزَفُ وَالنَّوَى » (٥) .

وأغلب الظن أن هذا التفاوت بين الجواهر والذهب وبين التراب والخزف كان نتيجة لسرعته في النظم وكثرة ارتجاله . ولعله كان نتيجة أيضاً لترجمته واختلاف المتابع التي كان يترجم عنها . والواقع أن مجموعةً فنيةً ضخمةً كمجموعة أبي العتاهية التي لم يقدر أحد على جمعها لكثرتها لا يمكن أن تكون كلها جوهراً وذهباً ، وإنما لابد أن يسقط فيها من حين إلى حين شيء ، قليل أو كثير من الخزف والنوى .

ومع ذلك فلم يكن أبو العتاهية بدعاً في هذه الظاهرة الفنية بين شعراء عصره ، وإنما هي ظاهرة كان شعراء صدر الدولة العباسية يشتركون فيها . وهي — في حقيقة أمرها — تتصل بالحياة اللغوية في هذه المرحلة من مراحل « العربية » . ولذلك رأينا أن نؤجل الحديث عنها إلى الفصل التالي عند حديثنا عن « الشعر والحياة اللغوية » .

(١) الأغاني ٩٤/٤ (دار الكتب) .

(٢) المرزباني : الموشح / ٢٥٨ .

(٣) المصدر السابق / ٢٥٩ .

(٤) المصدر نفسه / ٢٦٢ .

(٥) الأغاني ٤٠/٤ (دار الكتب) .

الشعر وحياة اللهو :

رأينا من قبل أنه إلى جانب تيار الزهد الذى ظل يتدفق على الشاطئ الكوفى طوال أيام العصر الأموى ، وفترة غير قصيرة من العصر العباسى ، كان هناك تيار آخر مضاد بدأ ظهوره منذ وقت مبكر من حياة الكوفة ، ثم مضى فى طريقه على استحياء فى بداية العصر الأموى ، حتى بلغ درجة المدّ العالى قبيل قيام الدولة العباسية وبعد قيامها ، وهو تيار اللهو والمجون والزندقة (١) .

ولعل الشعر الكوفى لم يشارك فى أى لون من ألوان الحياة الاجتماعية مثلما شارك فى هذا اللون من الحياة اللاهية ، ولعل الشعراء الكوفيين لم يندفعوا مع تيار من تيارات الحياة الاجتماعية مثلما اندفعوا مع هذا التيار ، حتى ليخيل للباحث أن شعر اللهو هو اللون الأساسى فى لوحة الحياة الاجتماعية بالكوفة .

لقد شارك الشعر الكوفى فى كل جوانب هذه الحياة اللاهية ، وعبر عن كل مظهر من مظاهرها ، وأخلص الشعراء اللاهون لفنهم إخلاصاً يوشك أن يكون منقطع النظير ، ومضوا يسجلون فيه كل ما يدور فى حياتهم ، غير مباليين بعُرف اجتماعى ، أو قيم أخلاقية ، أو شعور دينى ، فهدفهم الأول والأخير أن يعيشوا حياة حرة لا يقيدوها قيد ، ويعبروا عنها تعبيراً حراً لا يقف أمامه تقليد ، وأن يخلصوا لحياتهم وفنهم إخلاصاً لا يشوبه نفاق . وهم فى سبيل هذه الغاية لا يبالون برأى الناس فيهم ، ولا يكثرثون بنظرة المجتمع إليهم .

والظاهرة التى تلفت النظر وتستحق التسجيل هى كثرة عدد هؤلاء

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢٠٤ ، ٢٢٤ .

الشعراء في المجتمع الكوفي ، فعلى طول الشاطئء الالهى حيث تنتشر عصابات
المُجَّان ، انتشرت جماعات من الشعراء جعلوا من شعرهم صحفاً يسجلون
فيها ما يدور في حياتهم الحمراء القانية من تحلل أخلاقي ، وتحرر اجتماعي ،
وشكوك دينية . ومنذ أن ظهر اللهو في تاريخ هذا الشاطئ ظهر الشاعر
الذي يعيش له ، ويعبر عنه ، فمنذ أيام عثمان عندما بدأت إرهابات هذه
الموجة في الظهور (١) ، كان هناك الوليد بن عَقْبَة الأمير المسلم ونديمه
النصراني أبو زُبَيْد الطائي ، وكلاهما شاعر فاسق يشرب الخمر ويستمتع إلى
الغناء (٢) . وعلى الرغم من أن العصر كان ما يزال جاداً ، ونقاب الحياة
لم يرتفع بعد عن وجه المجتمع ، والناس ما يزالون يخشون أولى الأمر منهم ،
وتنفذ حدود الدين فيهم ، فإن الوليد ونديمه لم يتورعا عن إظهار اللهو
وشرب الخمر وسماع القيان . وقد عبر الوليد عن هذه الحياة التي يحياها مع
نديمه في هذه الشطور القليلة العدد من الرجز ، القوية التعبير عن الحياة ،
ومضى يتغنى بها وهو في طريقه إلى عثمان بعد ما شهد عليه عنده بشرب
الخمر (٣) :

لَا تَحْسَبَنَّا قَدْ نَسِينَا الْإِجَافَ وَالنَّشَوَاتِ مِنْ عَتِيقٍ أَوْ صَافٍ

وَعَزَفَ قَيْنَاتٍ عَلَيْنَا عُرَافَ

فهو في هذا الرجز يصور حياته الالهية ، ويسجل ألوان متعه فيها ،
وهي ألوان لا تختلف كثيراً عن تلك الألوان التي كان يعرفها فتیان العصر
الجاهلي ، والتي عبر عنها شعراؤه ، وخلدها طرفة بتعبيره الرائع القوي في
معلقته (٤) ، فكما حصر طرفة متعه في ألوان ثلاثة هي الخمر والخيل
والنساء ، فحصر الوليد متعه في ألوان ثلاثة أيضاً هي الرحلة والشراب
والسماع .

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢٠٤ .

(٢) انظر الأغاني ١٢٢/٥ - ١٤٠ (دار الكتب) .

(٣) المصدر السابق / ١٣١ .

(٤) من قوله « ولولا ثلاث » إلى قوله « وتقصير يوم الدجن » (انظر التبريزي :

شرح القصائد العشر / ٨٣ ، ٨٤) .

والظاهرة الفنية الواضحة في شعر هذين الشاعرين هي تقليد القدماء من شعراء العصر الجاهلي حين كانوا يعبرون عن حياتهم اللاهية ، أو عن « فتوتهم » كما كانوا يقولون . فهما بهذه الردة الفنية عادا فتيين من فتيان العصر الجاهلي ، يعيدان تقاليدهم في الحياة وفي الفن أيضاً . ومعنى هذا أنهما لم يخطوا بالشعر العربي إلى الأمام كما فعل خلفاؤهم من شعراء العصر العباسي ، وإنما ارتدوا به إلى الوراء ، إلى أسلافهم من شعراء العصر الجاهلي .

وظاهرة أخرى وهي أنهما لم يسرفا في التعبير عن الجانب اللاهي من حياتهما إسراف الشعراء العباسيين . وبقدر ما كانا يسرفان في حياتهما اللاهية كانا يقتصدان في التصريح بها . وأغلب الظن أن السبب في هذا يرجع إلى ما قلناه من أن العصر كان ما يزال جاداً ، وسلطان الدين ما يزال قوياً . ولم يكن الوليد بالذي يجهل مغبة التصريح بمعاقرة الخمر أو الاتصال بالنساء ، لأن حدود الله لم تكن قد عطّلت بعد . وإذا كان أبو زيد - بحكم نصرانيته - يستطيع أن يتحدث عن هذا الجانب من حياته في صراحة دون أن يخشى شيئاً ، فإنه - بحكم المنادمة - كان حريصاً على ألا يورط صاحبه في مواقف ضيقة يدفعه إليها تصريحه بهذا الجانب المشترك من حياتهما . ومع هذا الاقتصاد في التعبير فقد الحد في الوليد ، فجُلِّد على شربه الخمر ، وعزل عن ولاية الكوفة ، وخلف صاحبه يتحسر في شعره على حياتهما الضائعة ، وماضيهما الحافل بذكريات الود والصفاء (١) .

ومهما يكن من أمر فقد كان ظهور الوليد وصاحبه على الشاطئ الكوفي في هذه الصورة اللاهية ، وفي هذا الوقت المبكر من حياته ، إرهاباً لموجة اللهو التي كانت في طريقها إليه لتغمره شيئاً فشيئاً .

ولعل أهم شاعر أخذت تغمره هذه الموجة المبكرة هو الأقيشر الأسدي . وهو أحد المعمرين ، يرجح صاحب الأغاني أنه ولد في الجاهلية (٢) ، وقد عمّر حتى أدرك خلافة عبد الملك بن مروان ومات

(١) انظر الأغاني ٥/١٣٢ ، ١٣٤ ، ١٣٩ ، ١٤٠ (دار الكتب) .

(٢) ١١ / ٢٥١ (دار الكتب) .

فيها (١) . وكان الأقيشر « صاحب شراب وندامي (٢) » ، ويصفه ابن سلام بأنه كان « كوفياً خليعاً ماجناً مدمناً لشرب الخمر » (٣) .

وإذا كان الحديث عن الخمر قد ظهر على استحياء في شعر الوليد وأبي زيد فإن الأقيشر لم يتورع عن التصريح بشربها في خلاعة واستهتار غير مألوفين في هذا الوقت المبكر من حياة المجتمع الإسلامي . وهياً لهذا أمران : طول لسانه وجراته على الناس حتى صاروا ينجشونه (٤) ، ثم فكاهته ودعابته اللتان كان يعتمد عليهما كثيراً في الخلاص مما يقع فيه (٥) .

ويتحدث الأقيشر عن الخمر في صراحة منكرة غير مألوفة من شاعر مسلم في هذا العصر ، ويعلو صوتها في شعره حتى يطغى على كل صوت آخر ما عدا الهجاء . وهو لا يتحدث عنها حديثاً عابراً أو عارضاً ، وإنما يفرد لها القصائد والمقطوعات ، حتى ليوشك أن يتخصص لها . فالخمر هي الموضوع الأساسي في شعره ، فرغ له ، وتخصص فيه ، وجعله مذهباً فنياً له . وإذا كان مؤرخو الأدب العربي قد اتفقوا على أن يجعلوا من الوليد ابن يزيد شاعر الخمر في العصر الأموي ، فإننا لانتدّد في أن نعدّل من هذه الفكرة ، فنجعل من الوليد شاعر الخمر في أواخر هذا العصر ، ونجعل من الأقيشر شاعرها في أوائله .

لقد فتن الأقيشر بالخمر فتنة شديدة ، ومضى يتحدث عنها في شعره حديث من لا يرى شيئاً يعدّها . إنه يصفها ، ويصف أوانيها ، ويصف عتقها ، وفعلها بالشاربين :

وَمُقْعَدَ قَوْمٍ قَدْ مَشَى مِنْ شَرَابِنَا وَأَعْمَى سَقَيْنَاهُ ثَلَاثًا فَأَبْصَرَا
شَرَابًا كَرِيحَ الْعَنْبَرِ الْوَرْدِ رِيحُهُ وَمَسْحُوقِ هِنْدِيٍّ مِنَ الْمَسْكِ أَذْفَرَا

(١) المصدر السابق / ٢٥٧ ، ٢٥٨ .

(٢) المصدر نفسه / ٢٦٠ .

(٣) المصدر نفسه / ٢٥٣ .

(٤) انظر أمثلة على هذا في المصدر نفسه / ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ،

٢٦١ - ٢٦٣ ، ٢٦٤ - ٢٦٥ .

(٥) انظر أمثلة على هذا في المصدر نفسه / ٢٥٧ ، ٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ .

من الفتيات الغُرُّ من أرض بابل إذا شَفَّها الحاني من الدَّن كَبِرا
لها من زجاج الشام عُنُقٌ غريبةٌ تأنق فيها صانعٌ وتخيرا
ذخائر فرعونَ التي جُبِيتَ له وكلُّ يسمَّى بالعتيق مشهرا
إذا ما رآها بعدَ إنقاء غَسَلها تدور علينا صائمٌ القوم أفطرا (١)
فالحرمر عنده « إكسير الحياة » تحيل السقيم صحيحاً ، وتجعل المقعد
يمشي ، والأعمى يبصر ، وهي ذكية الرائحة كأنها العنبر أو المسك . إنها
من كرم بابل ذات الحداثق المعلقة وموطن السحر منذ الأزل ، صبَّت
في كئوس جميلة تأنق فيها صنّاع الشام المهرة البارعون ، وهي قديمة
معتقة جبيت لفرعون مصر وذخرت له بين ذخائره ، فلا عجب بعد هذا
في أن يكبر لها صاحبها إذا ما سالت من الدن ، وأن يفطر الصائم إذا ما رآها
تدور على الشارين .

وهو في سبيل هذه الحرمر لا يبخل بشيء ، بل يبذل لها ماله وكل
ما يملك ، وهو يتخير نداماه من أبناء البطارقة المسيحيين (٢) ، ومن أولئك
الفتيان البيض الصَّبّاح الذين تتلأأ الكؤوس في أيديهم كأنها طيور الماء ذات
الألوان المتعددة الحميلة :

لا أُشربَنَّ أبداً راحاً مُسارِقَةً إلا مع الغُرُّ أبناء البطاريق
أفنى تلادى وما جَمَعْتُ من نَشَب قرعُ القواقيز أفواهَ الأباريقِ
كأنهن وأيدى القوم مُعَمَلَةٌ إذا تَلَأْنَ في أيدي الغرائيقِ
بنات ماء معا يَضُّ جَنّاً جُنْها حُمُرٌ مناقيرها ، صفراً الحماليق (٣)

(١) الأغاني ٢٦٠/١١ (دار الكتب) - والحاني في البيت الثالث بائع الحرمر ، نسبة
إلى الحانية وهي الحانوت ، أو إلى الحانة ، وخففت الياء لضرورة الوزن .

(٢) كانت الخيرة وأديرتها وحاناتها الأماكن المفضلة عند الأقباط يجد فيها مجالا طيباً
للشراب ويتردد عليها كثيراً لينفق بها كل ما يملك (انظر الأغاني ٢٥٣/١١ ، ٢٥٤ ،
٢٥٧ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ - ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٧١) .

(٣) المصدر السابق / ٢٧٦ ، وابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٣٥٤ - والقواقيز :
الكؤوس الصغيرة ، والغرائيق جمع غرنوق وهو الشاب الأبيض الجميل ، والجناجن : عظام
الصدر ، والحماليق : العيون .

والظاهرة التي تلفت النظر في خمريات الأقيشر والتي تعد شيئاً جديداً لم يعرفه الشعر العربي من قبل هي استهتاره بالإسلام واستخفافه بشعائره . فهو لا يتورع عن تصوير هذا الاستهتار وهذا الاستخفاف اللذين يصدران عن السكارى ويجريان على ألسنتهم نتيجة لفعل الشراب بهم ، على الرغم من قرب العهد بالإسلام وقوته في نفوس الناس :

ربّ ندّمانٍ كريمٍ ماجد سيّد الحدين من فرعى مضرٍ
قد سقيت الكأس حتى هرها لم يخالط صفوها منه كدرٍ
قلت قم صلّ ، فصلى قاعداً تنغشاه سمادير السكرِ
قرن الظهر مع العصر كما تُقرن الحقة بالحق الذكرِ
ترك الفجر فما يقرؤها وقرأ الكوثر من بين السور^(١)

والحديث هنا حديث رجل مستهتر بإسلامه ، مستخف بشعائره ، وكأنه مسرور لما تفعله الحمر بنديمه الذي ظل يسقيه حتى ذهب بلبه وبدينه جميعاً ، وتركه عاجزاً عن الصلاة ، يجمع بين الفرضين ، ويصليهما قاعداً ، وقد ذهب السكر بما كان يحفظه من قرآن يقيم به صلاته .

وكما يتحدث الأقيشر عن فعل الحمر بدين نداماه ، يتحدث عن فعلها بدينه هو ؛ بل ربما كان حديثه عن نفسه أشد استهتاراً وأكثر استخفافاً . إنه يتحدث عن نفسه وقد مضى يشرب الحمر على المنبر ، وهو شيخ كبير ، حتى طار صوابه ، وضاع وقاره ، ونسى دينه ، ثم مضى يعظ الناس موعظة عجيبة : إنه يحل الحرام ، ويمجد الرذائل ، ويطعن في أعراض الناس :

فإن أبا معرضٍ إذ حساً من الراح كأساً على المنبرِ
خطيبٌ ليب أبو معرض فصار خليعاً على المكبرِ
أحل الحرام أبو معرض فإن ليم في الحمر لم يصبرِ

(١) الأغاني ١١/٢٦٨ ، ٢٦٩ . وهرها : كرهها وردّها ، والسمادير : شئ يتراعى للإنسان من ضعف بصره عند السكر ، والحقة : الناقة الداخلة في السنة الرابعة .

يُجَلُّ اللّثَامَ ، وَيَلْتَحِي الكَرَامَ وإن أقصروا عنه لم يُقْصِر (١)

إنها عريضة السكاري واستهتارهم بالدين يصورها الشاعر في هذه الأبيات التي يضع فيها مبادئ الزندقة حين يعلن في استهتار وتبجح أنه يشرب الخمر على المنبر ، ويقف بين الناس خطيباً ، لا ليبصّرهم بشؤون دينهم ، ولا ليحثهم على مكارم الأخلاق ، وإنما ليقلب لهم الأوضاع الدينية والأخلاقية والاجتماعية . إنها بواكير الشر تخرجها شجرة الزندقة الخبيثة على لسان هذا الشاعر الذي لم يكن مستمتعاً بدينه في سكره فحسب ، وإنما في صحوه أيضاً (٢) :

ولم يكن الأقيشر وحده الذي غمرته هذه الموجة اللاهية في هذا الوقت المبكر من حياة الكوفة ، وإنما كان هناك شاعر آخر معاصر له ، أو — بعبارة أدق — أدركه في أخريات أيامه ، وهو حنين الحيري .

وقد رأينا من قبل (٣) كيف ظهر حنين ، وكيف أخذ يعمل على نشر رسالته اللاهية بالكوفة . والذي يعيننا هنا من أمر حنين هو أنه كان شاعراً (٤) . وهو — بحكم صناعته في الغناء — لم يكن ينظم الشعر في تلك الأغراض العامة التي ينظم فيها الشعراء المتكسبون شعرهم ، وإنما كان ينظمه ليعبر به عن نفسه ، وليتخذ منه قيثارة يوقع عليها أنغام رسالته اللاهية ، وكأنه يحبب الناس فيها ، ويزينها لهم :

أنا حُنَيْنٌ ومترلي النجَفُ	وما نديمي إلا الفتى القَصِيفُ
أقرع بالكأس ثغراً باطيةً	مترعة تارة ، وأغترف
من قهوة باكر التجار بها	بيت يهودي ، قرارها الخزف
والعيش غصص ، ومترلي خصب	لم تغذني شبقوة ولا عُنْفُ (٥)

(١) المصدر السابق / ٢٥٣ . وأبو مريض : كنيته (انظر ص ٢٥١) .

(٢) انظر خبره مع عمته في المصدر السابق / ٢٦٤ .

(٣) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢٠٧ .

(٤) الأغاني ٣٤١/٢ (دار الكتب) .

(٥) المصدر السابق / ٣٤١ .

أرأيت إلى هذه الصورة التي يرسمها حنين لحياته الالهية ، ويصوغها هذه الصياغة الأنيقة في هذا الأسلوب السهل الخفيف ، لتكون صالحة بعد ذلك ليوقعها أُلحاناً عذبة على قيثارته ، ثم ليشدو بها في الناس وكأنه يقول لهم : هذه هي حياتي فهل تحيون مثلها ؟ إنها نداء غير مباشر إلى حياة تقوم على المتعة المتحررة في ظلال الطبيعة الساحرة ، والعيش الناعم الغض الرقيق ، مع نديم عابث لاه يتكسر خلاعة ومجوناً ، إلى جوار كأس وباطية مترعة نخمر جيدة يسعى بها التجار إلى بيت يهودى ليعتقها عنده .

وما من شك في أن هذا النداء وأمثاله كان يؤثر في نفوس كثير من شباب الكوفة ويخلب ألبابهم ، ويلفت أنظارهم إلى أن الحياة ليست في هذا الجانب القاتم من السياسة والثورة والدم والموت ، وإنما هناك جانب آخر مشرق تشيع فيه البهجة والمتعة ، وتسيل الخمر بين أيدي الندامى في ظلال الطبيعة التي يحرم منها أصحاب الحياة الحادة . وفعلاً استجاب كثير من شباب الكوفة إلى هذا النداء الساحر الذي يوقعه مغنيهم على قيثارته ، ومضوا يغرقون همومهم في هذه الحياة الصاخبة الضاحكة المعربرة ، لعل رنين كئوسها وصخب سكاراها ينسيهم أنين الجرحى وعويل الثكالى . ومضى التيار في تدفعه ، ورياح المجتمع الحديد تدفعه ، والناس من حوله يغرقون أنفسهم وفنهم فيه .

وأهمية حنين الفنية ترجع إلى أنه كان يجمع بين الشعر والغناء . وقد قلنا منذ قليل إنه — بحكم صناعته الغنائية — لم يكن ينظم الشعر في الأغراض العامة ، وإنما اتخذ وسيلة للتعبير عن نفسه وحياته الشخصية . ولكن ليس هذا فحسب ، وإنما مضى حنين — بحكم هذه الصناعة أيضاً — بتخير لشعره الأوزان الخفيفة القصيرة ، ويتجنب الأوزان الطويلة الضخمة ، ليكون شعره صالحاً للتلحين والغناء . ولم يكن حنين يفعل هذا في شعره فقط ، وإنما كان يفعله أيضاً في شعر غيره من الشعراء ، فلم يكن يتخير لغنائه إلا ما كان في أوزان قصيرة أو خفيفة (١) . وهذا الاتجاه الموسيقى

(١) انظر أمثلة على هذا في الأغاني ٢/٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٨ (دار الكتب) .

إلى هذه الأوزان يعد شيئاً جديداً في حياة الشعر الكوفي . وهو اتجاه سيزداد اندفاع الشعراء خلفه ، وبخاصة شعراء اللهو ، حتى يصبح بدءاً فنياً بينهم ، وسمّة من السمات المميزة لفنهم .

ثم يرتقى المجتمع الكوفي خطوة أخرى في « سلم اللهو الموسيقي » وتأخذ « بيوت القيان » التي تحدثنا عنها من قبل (١) تحدث تأثيرها العميق في الحياة الفنية كما أحدثته في الحياة الاجتماعية :

وقد قلنا إن أشهر « بيوت القيان » في الكوفة كانت دار ابن رامين التي كان لها أعمق الأثر في حياة المجتمع الكوفي بما كانت تنشره من فتنة وتثيرة من لغراء . وكما أثرت دار ابن رامين في الحياة الاجتماعية أثرت أيضاً في الحياة الفنية . فقد كانت بها ثلاث من الحوارى المغنيات : سلامة الزرقاء ، وسعدة ، وربّعة ،- وكن من أحسن الناس غناء (٢) ، وكان جمالهن وظرفهن مثار فتنة شديدة لشباب الطبقة الأرستقراطية ، ولتلك الجماعة من الشعراء الذين كانوا يترددون على هذه الدار للسمع والشراب والغزل ، وللهو والعبث والحلاعة أيضاً .

والذى يعيننا هنا تلك الجماعة من الشعراء الذين كانوا يترددون عليها أمثال يحيى بن زياد ، وشراعة بن الزندبؤذ ، ومطيع بن إياس ، وإسماعيل بن عمار ، ومحمد بن الأشعث (٣) . وهذان الأخيران أشهر من تغنى بهذه الدار وجواريهما . والظاهر من أخبارهما وشعرهما أنهما كانا مفتونين بهن فتنة شديدة ، ويبدو أن ابن عمار كان يُؤثر بحبه وشعره سعدة وربّعة (٤) ، بينما كان ابن الأشعث يُؤثر الزرقاء ، وقد أفرد لهما صاحب الأغاني ترجمة خاصة (٥) . ولم تكن الحياة في دار ابن رامين

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢٠٩ .

(٢) الأغاني ٣٦٤/١١ (دار الكتب) .

(٣) المصدر السابق / ٣٦٤ .

(٤) انظر المصدر نفسه / ٣٦٤ - ٣٦٧ .

(٥) ١٢٢/١٣ - ١٢٨ (ساسى) .

— بحكم طبيعتها — تأتي مثل هذا الاشتراك في الحب ، فلم تكن الزرقاء وسعدة ورييحة سوى قيان من أولئك اللائي وصفهن الجاحظ^(١) بأنهن « ييكن لواحد بعين ، ويضحكن للآخر بالآخرى » ولم يكن ابن عمار وابن الأشعث سوى شاعرين من أصحاب اللهو والحلاعة الذين تشغلهم المتعة الحسية أكثر من أى شيء آخر ، ولم يكن المسرح الذى تمثل عليه هذه الفصول من الحب والغزل إلا مسرحاً من مسارح اللهو والعبث والسكر والعريضة . ومن هنا لم يكن غريباً أن يتغزل ابن عمار فى سعدة ورييحة معاً فى قصيدة واحدة ، وأن يشير إلى الزرقاء محبوبه صاحبه فى القصيدة نفسها^(٢) ، أو أن يبدى ابن الأشعث للزرقاء إعجابه بإحدى وصائفها ، وأن ينشد فيها شعراً ، فتهبها الزرقاء له^(٣) .

وحين ننظر فى المجموعة الفنية التى وصلت إلينا من الشعر الذى ترددت أنغامه فى هذه الدار وفى نظيرتها دار ابن منيخ ، فإننا نلاحظ أن الموضوع الأساسى الذى تدور فيه هو الغزل ، ولكنه غزل من لون خاص يلائم تمام الملاءمة طبيعة الحياة فيهما . إنه تصوير لتلك « الأوبريت » الغنائية التى تدور فصولها على مسرحهما ، وانعكاس لحياة الجماعة اللاهية الخليعة التى تقوم بتمثيلها ، بما يدور فيها من عشق وعبث وشراب وسماع . ومن هنا لم تكن العاطفة التى تسيطر على هذا الشعر جارة عميقة كالتى نحسها فى شعر العشاق الموحدين الذين يؤمنون بالروح أكثر من إيمانهم بالجسد ، وإنما كانت عاطفة فيها شيء من التوزع والسطحية . إنها عاطفة الشاعر الحريص على متعته الحسية أكثر من حرصه على تلك المعانى الروحية من الوفاء والإخلاص والعذاب والشقاء التى لا مجال لها فى هذا الوسط اللاهى العايب الخمور . فليست الزرقاء أو سعدة أو ربيعة أو سحيفة بالمحبوبة الممنعة البعيدة المنال التى يذوب العاشق فى خبها كما تذوب الشمعة الساهرة

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢١٠ .

(٢) انظر قصيدته التونية فى الأغاني ١١/٣٦٥ - ٣٦٧ (دار الكتب) ، وأيضاً

١٢ / ١٢٤ (سأسى) .

(٣) انظر القصة فى الأغاني ١٢/١٢٢ (سأسى) .

في محراب العبادة ، وإنما هي دمية جميلة يتنافس الملتفون حولها ليحصلوا عليها ، فيلهوا بها ، ثم ينصرفوا عنها إلى دمية أخرى . ولم يكن الشعر سوى وسيلة من الوسائل التي تيسر لهم الحصول على هذه الدمي الجميلة التي تزدان بها دار ابن رامين أو دار ابن منيح . فالشعر في هاتين الدارين وأمثالهما لم يكن تسييحه العاشق العابد ، وإنما كان رُقِيَّة الساهر التي يتمم بها في جُحُر الأفاعي لتنسب إليه آمنة ، فيجمعها في جرابه ، حتى إذا ما استفرغ سمها وانتزع أنيابها مضى يلهو بها أمام الناس فخوراً ببراعته ومهارته . ولهذا يجب ألا نخدعنا بعض الأبيات التي تبدو كأنها صادرة عن عاطفة حارة صادقة ، والتي يبدو صاحبها فيها كأنه عاشق متيم موحد في حبه ، فإنها - على حد تعبيرنا الحديث - « أسطوانات محفوظة » يجيد ترديدها أصحاب العبت والخلاعة .

وأطول قصيدة وصلت إلينا من هذه المجموعة الفنية هي تلك النونية التي نظمها ابن عمار في صاحبته ربيعة وسعدة ، وتحدث فيها عن الزرقاء أيضاً (١) . وهي تبدأ بنجوى غرامية يناجي بها الشاعر صاحبته ربيعة :

هَلْ مِنْ شَفَاء لِقَلْبٍ لَجَّ مُحْزُونٍ	صَبَا وَصَبَّ إِلَى رَثْمِ ابْنِ رَامِينَ
إِلَى رَبِيحَةٍ ، إِنْ اللَّهَ فَضَّلَهَا	بِحَسْنِهَا وَسَمَاعِ ذِي أَفَانِينَ
وَهَاجَ قَلْبِي مِنْهَا مَضْحَكٌ حَسَنٌ	وَلُشْغَةٌ بَعْدَ فِي زَايٍ وَفِي سِينِ
نَفْسِي تَأْبَى لَكُمْ إِلَّا طَوَاعِيَّةً	وَأَنْتِ تَأْيِسْنَ لَوْ مَا أَنْ تَطِيعِنِي
وَتِلْكَ قِسْمَةٌ ضِيزَى قَدْ سَمِعْتَ بِهَا	وَأَنْتِ تَتَلَيْنَهَا مَا ذَاكَ فِي الدِّينِ
إِنْ تَسْعَفِينِي بِذَاكَ الشَّيْءِ أَرْضُ بِهِ	وَإِنْ ضَنْنْتَ بِهِ عَنِّي فَرْنِي
أَنْتِ الطَّيِّبُ لِدَاءٍ قَدْ تَلَبَّسَ بِي	مَنْ الْجَوَى فَاَنْفَى فِي فِي وَارْقِنِي

على هذا النحو يبدأ الساهر رُقِيَّتَه بهذه « الأسطوانة » التي يديرها في أذن صاحبته ، وهي « أسطوانة » تتجلى فيها مخاتلة الصياد الذي ينصب حباله لصيد سمين يسيل له لعبه ، فهو يعلن في البداية في صورة تساؤل

(١) انظرها في الأغاني ٣٦٥/١١ - ٣٦٧ (دار الكتب) وأيضاً في ١٢٤/١٣ والرواية الأولى أتم وأدق ، وقد اعتمدنا عليها ، فيما عدا بعض أبيات سنشير إليها في مواضعها .

حائر أنه مريض القلب محزونه قد لجج به الهم والحزن بسبب هذا الظبي الذي صبا إليه وأحبه ، ظبي ابن رامين ، ربيحة الحميلة الساحرة التي فضلها الله على سائر النساء بالحسن والصوت العذب والفن الرفيع ، ويبدى إعجابه بغمها الجميل ، ولثغتها المحببة التي تحيل الزاى ذالاً والسين ثاء . ثم يتجه إليها بعد هذا بحديث فيه غزل وفيه خلاعة ، فهو يعجب من طاعته لها وعصيانها إياه ، ويرى أن هذا جور وظلم لا يرضى عنه الله الذي يأمر بالعدل ! ويصرح - في خلاعة مكشوفة - بأشنتائه لها . ثم يعود إلى نغمته الأولى التي بدأ بها ، فيعلن لها أنه مريض مسحور ، وأنها هي الطيب الساحر ، في يديها شفاؤه من هذا الداء الذي تلبس به .

ويفرغ الشاعر من « أسطوانته » التي ملأ بها - أو خيل له أنه ملأ بها - أذن صاحبه ، فيتجه إلى دار ابن رامين ليبدى إعجابه بمن فيها من جوار كأنهن « الربرب العين » ، فيذكر سعدة والزرقاء وهما تغنيان في دير اللج بالحن ابن مسجع وبأشعار العشاق المحيين . ثم يمضي في ذكريات لهوه ، فيحدثنا عن يوم من أيامه المتحللة ، ومجلس من مجالسه السكرى ، في بستان الشيخ شورين ، فوق فراش من الورد ، والشيخ النبطي يشوى له ولأصحابه طيراً سمياً ودواجن ولحماً ، ويعدها لهم إعداداً خاصاً شهياً بالتوابل والأفاويه المعطرة ، ويقدم لهم خمرأ معتقة جيدة تذهب بعقولهم وتركهم يترنحون ويتعثرون في مشيتهم وينخبطون على غير هدى ، وقد غفلوا عن ذكر الله ونسوا صلاتهم ، فإذا ما ذكروها قاموا إليها سكارى وقد ذهب عقلهم ودينهم جميعاً :

أذاك أنعم أم يوم ظلمت به	فراشي الورد في بستان شورين
يشوى لنا الشيخ شورين دواجنه	بالجردناج وسحاح الشقاين (١)
نُسقي طلاء لعمران يُعتقُه	بمشي الأصحاء منه كالحجائين

(١) الجردناج : الشواء المكبوب على الجمر ، أولحم الضأن المطبوخ في مياه عطرة وأفاويه ، وأصله فارسي . والشقاين : جمع شقبان ، وهو طير لبطى . والسحاح : السمان واحداً ساح ، ساحة بالحاء المشددة .

إذا ذكرنا صلاةً بعد ما فرطت قمنا إليها بلا عقل ولا دين (١)
نمشي إليها بطاءً لا حراك بنا كأن أرجلنا يُقلعن من طين
نمشي وأرجلنا عوجٌ مطارحها مشي الإوز التي تأتي من الصين
أو مشي عُمَيَّان دِيرٍ لا دليل لهم سوى العصي إلى يوم السَّعَانين
ثم يتحدث عن رفاق لهوه الذين كانوا معه في هذا اليوم الالهي ،
ويفتخر بهم . ثم يعود بعد ذلك إلى دار ابن رامين التي يجبها من أجل
جواريه ، ويدير «أسطوانته» الأخيرة في أذن سعدة «القينة الخضراء»
التي يدعوه قلبه إليها ، ولكنه لا ينسى في ختام لحنه أن يهمس في أذن رييعة
بنغمة سريعة كأنه يقول لها : إنك كل شيء لي في هذه الدار !

أرأيت إلى هذه المعزوفة اللاهية الخليعة ؟ وكيف يتنقل فيها الشاعر من
من لحن إلى لحن ، وهو في كل لحن يعرض علينا صوراً مما كان يدور في
دار ابن رامين مع جواريه من ألوان اللهو والعبث والحلاعة ؟ إنها ليست
غزلاً بالمعنى المألوف في الشعر العربي القديم ، ولكنها غزل جديد ظهر
مع ظهور « بيوت القيان » ، ولم يكن ليظهر - في أغلب الظن - لولا
ظهورها وظهورهن . إنه تصوير لحياة ذات لون خاص ، يسيطر عليها
الغزل في القيان ، والعبث بهن ، والحديث الصريح المكشوف إليهن ،
ووصف الحمر ومجالسها اللاهية وما تفعله في أجساد السكارى ونفوسهم ،
ثم استهتار بالدين وتصريح بالتحلل منه والتحرر من سلطانه .

والظاهرة الفنية الواضحة في هذا الشعر هي اتصاله بالغناء ، فهو شعر
قد نظم - أساسياً - ليرضى حاجة هذه الجماعة المغنية ، وكثير منه قد
لحن وغنى به . ومن هنا كان تأثير الغناء فيه واضحاً قوياً ، وبخاصة في
شعر ابن الأشعث الذي كان هو نفسه مغنياً « يقول الشعر ويتغنى فيه » (٢) .
وكان من نتيجة هذا تغير بناء القصيدة الخارجي والداخلي ، فقد أصبح
الشاعر حريصاً على أن ينظم شعره في أوزان قصيرة حتى يكون صالحاً

(١) اعتمدنا في هذا البيت والبيتين التاليين له على رواية الأغاني ١٢٤/١٣ (ماسي) .

(٢) الأغاني ١٢٢/١٣ .

للغناء ، كما أصبح حريصاً على أن تكون ألفاظه ومعانيه سهلة خفيفة قريبة إلى نفوس الناس حتى يسهل دوران شعره على ألسنتهم وشيوعه بينهم ، فمضى يتجنب - قدر استطاعته - « المعجم اللغوي القديم » الذي كان الشعراء الرسميون أو التقليديون يستمدون منه مادتهم اللغوية ، ومضى يتجنب أيضاً تلك الموضوعات الخاصة التي كان هؤلاء الشعراء ينظمون شعرهم فيها كالمدح والهجاء والفخر ، ويتجه إلى تلك الموضوعات التي يشترك في الشعور بها الناس جميعاً ، وبخاصة الموضوعات العاطفية ، فمضى يدور حول « قصة الحب » وما تنطوي عليه من غزل مهذب أحياناً ، ومن هو وعبث أحياناً أخرى ، وأصبح - فوق هذا كله - حريصاً على أن تكون قصائده قصيرة ، حتى تكون صالحة للإعادة والتكرار اللذين تقتضيهما طبيعة الغناء ، فظهرت « المقطوعة » وأصبحت هي « الوحدة » الأساسية في هذا الشعر الغنائي ، وبدأت « القصيدة » تختفي منه محتفظة بمكانها الرسمي في الشعر التقليدي .

ولم تكن هذه الخصائص مقصورة على شعر الغناء فحسب ، وإنما كانت ظاهرة فنية في كثير من الشعر الذي لم يتغن به ، فحتى في هذا الشعر كان الشعراء يحرصون على أن يوفرُوا هذه الخصائص ، وذلك لأنها أصبحت « البدع الفني » بين شعراء هذه الدور الغنائية (١) .

* * *

ثم يرتقى المجتمع الكوفي خطوة أخرى في « سلم اللهو » وتكثر جماعات المحبان وعصابات السوء ، ويرتفع نقاب الحياء ارتفاعاً تاماً عن وجه المجتمع ، وتتحول الأنغام الهادئة والأنغام التي كانت بين الهدوء والصخب إلى أنغام صارخة عنيفة ، وينقلب الشاطئ الكوفي مسرحاً صاخباً لا يسمع فيه ذلك « العزف المنفرد » الذي كان يسمع من قبل ، وإنما تدوى فيه « معزوفات » ضخمة ، تشترك فيها مجموعات هائلة من العزاف ، تستخدم في عزفها

(١) انظر أمثلة على هذا من شعر ابن عمار في الأغاني ٣٧٠/١١ ، ٣٧١ (دار الكتب) . وفي بعضها تظهر ألوان من قصة الحب العابثة المأجنة .

مجموعات مختلفة من الآلات الموسيقية . لقد أصبحنا الآن على الجسر الذي يصل بين الشاطئين الأموي والعباسي ، وقد أخذت جماعات من المحبان والخلفاء تمر فوقه ، مخلفة وراءها الفضيلة التي صرعت على مذبح اللهو والمجون والحلاعة ، لتستقبل على الشاطئ الآخر الرذيلة وقد تجردت من ثيابها جميعاً ، وبسطت ذراعيها إلى أقصاهما ، لتضم إلى أحضانها هؤلاء الوافدين من طلابها . وتبلغ الغواية مداها ، ويتساقط شباب الكوفة في حماتها المظلمة تساقط الفراش المتهافت على النار وكلما اشتدت ظلمة الهاوية زاد عدد المتخبطين فيها . وفي أعماقها السحيقة مضت جماعات من الشعراء تضرب على غير هدى ، وقد ألف اللهو بينهم ، وربط المجون بين أسبابهم ، كلهم فاسق ، وكلهم خليع ، وكلهم سكير ، وكلهم مُتَّهَم في دينه (١) : عَمَّارُ ذُو كِنَاز (٢) ، وَشَرَّاعَةُ بْنُ الزَّئْدِ بُوذ (٣) ، وَمَطِيعُ بْنُ إِيَّاس (٤) ، وَالْحَمَّادُونَ الثَّلَاثَةُ : حَمَادُ عَجْرَد ، وَحَمَادُ الرَّاوِيَةِ ، وَحَمَادُ بْنُ الزَّبْرَقَان (٥) ، وَيَحْيَى بْنُ زِيَاد (٦) ، وَآدَمُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيز (٧) ، وَوَالِبَةُ بْنُ الْحَبَاب (٨) ، وَعَلِيُّ بْنُ الْحَلِيل (٩) ، وَالتَّمِيم (١٠) ، وَبَكْرُ بْنُ خَارِجَةَ (١١) ، وَإِسْمَاعِيلُ الْقُرَاطِيْسِي (١٢) ، وَيُوسُفُ بْنُ الْحَجَّاج (١٣) ، وَأَمْثَالُهُمْ .

(١) انظر ثبتاً للجاحظ بأسماء طائفة كبيرة منهم في الأغاني ١٤٣/١٦ (سأسي) . ولكن يجب أن نلاحظ أنهم ليسوا جميعاً من الكوفيين .

(٢) الأغاني ١٧٤ / ٢٠ (سأسي) .

(٣) الأغاني ١٠٢ / ١٣ ، ٧٦ / ١٣ (سأسي) .

(٤) الأغاني ١٢ / ٧٥ (سأسي) .

(٥) الأغاني ١٣ / ٧٠ (سأسي) .

(٦) الأغاني ١٢ / ٧٧ (سأسي) .

(٧) الأغاني ١٤ / ٥٨ (سأسي) .

(٨) الأغاني ١٦ / ١٤٢ (سأسي) .

(٩) الأغاني ١٣ / ١٣ (سأسي) .

(١٠) الأغاني ١٨ / ١١٥ (سأسي) .

(١١) الأغاني ٢٠ / ٨٧ (سأسي) .

(١٢) الأغاني ٢٠ / ٨٨ (سأسي) .

(١٣) الأغاني ٢٠ / ٩٣ (سأسي) .

وحين ننظر في المجموعة الفنية التي وصلت إلينا من شعر هؤلاء الشعراء فإننا نلاحظ أنها صورة صادقة صريحة لحياتهم بكل ما يدور فيها من هوو وعبت ومجون وخلاعة وشدوذ واستهتار ، بل هى صورة تصل من الصدق والصراحة إلى درجة الإباحية التي لا تخضع لشيء ، والتحلل الذي يخرج على كل شيء . إنها سجل لحياتهم كما كانوا يحيونها ، بل هى سجل فاضح لهذه الحياة ، وصحيفة قدرة يسجلون فيها ذكرياتهم الفاجرة الشاذة ، ولياليهم المثلة المخمورة ، فى إباحية سافرة خارجة على كل ما تعارف عليه الناس من عرف أخلاقى أو آداب اجتماعية ، بل خارجة على أبسط مبادئ الحياء الأخلاقى والذوق الاجتماعى ، أو هى - كما قلنا من قبل (١) - ثيابهم القدرة ينشرونها على الناس دون خجل أو استحياء ، حتى كان شعرهم بهذا « ديوان الأدب المكشوف » الذى يتخذ من « اللذة المحرمة » موضوعاً له ، يتغنى به ، ويمجده ، ويزينه للناس .

والشيء الذى يبدو أنه لاشك فيه هو أن هذا اللون من « الأدب المكشوف » لم يظهر من قبل فى الشعر العربى ، وإنما هو يدين بظهوره لهذه الطائفة من الشعراء ، فهم - بدون منازع - أصحاب المدرسة الأولى له . ونحن لا ننكر أنه قد ظهر من بين شعراء العصر الجاهلى والعصر الإسلامى والعصر الأموى من سلكوا سبيل اللهو والخلاعة والتهتك فى حياتهم وفى فنهم أمثال امرئ القيس وعبد بنى الحسحاس وعمر بن أبى ربيعة والوليد ابن يزيد ، ولكن أحاديث اللهو والخلاعة والتهتك لم تصل عندهم إلى تلك الدرجة من الصراحة الفاجشة المكشوفة التي نراها عند هذه الجماعات من شعراء أواخر العصر الأموى وأوائل العصر العباسى . وإذا كان هؤلاء الشعراء المتقدمون قد تحدث بعضهم عن الفتك والديب ، وتحدث بعضهم عن اللهو بالنساء والتصدى لمن ، وتحدث بعضهم عن مجالس الشراب وما تفعله فى الجسم والعقل ، فإن واحداً منهم لم يجمع بين هذه الألوان كلها ، ليتخذ منها جميعاً مذهباً له فى حياته وفى فنه ، كما فعلت هذه

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢١٤ .

الجماعات من الشعراء التي جمعت بين هذه الألوان ، وأضافت إليها ألواناً أخرى ، واتخذت منها جميعاً مذهباً لها ، حياتها وفي فنها . وأوضح لونين أضافهما هؤلاء الشعراء الى لوحة المحبون الحافلة هما الغزل الشاذ والزندقة ، وهما لونان لم تعرفهما لوحة المحبون القديمة . ومعنى ذلك أن هذا « الأدب المكشوف » لون جديد في تاريخ الشعر العربي ، يرتبط ظهوره بظهور هذه الطائفة من الشعراء . فإذا أضفنا إلى هذا أن أبا نواس - وهو زعيم مدرسة المحبون في البصرة - متأخر زمنياً عن طليعة هذه الطائفة الكوفية التي أدركت العصر الأموي ، وأنه تلميذ لوالبة الكوفي في حياته العملية وحياته الفنية (١) ، استطعنا أن نقرر - ونحن مطمئنون - أن هذه المدرسة من مدارس « الأدب المكشوف » مدرسة كوفية خالصة ، أسستها الكوفة ، وتعهدها ، وتخرج فيها تلاميذ نشروا مبادئها المأجنة في البصرة وفي بغداد ، كما نشروها - بطبيعة الحال - في الكوفة .

وإذا مضينا نستعرض « اللوحات الفنية » في هذه المدرسة ، أو - بعبارة أخرى - الموضوعات التي كان شعراؤها يعرضون لها في شعرهم ، فإننا نستطيع أن نلاحظ أن الموضوع الأول هو الحديث عن الخمر ووصف مجالس الشراب .. وهو موضوع يشغل قسماً كبيراً من شعرهم ، ولكنه لا يظهر دائماً في صورة موضوع مستقل تفرد له القصائد والمقطوعات ، وإنما يظهر أحياناً كثيرة في أثناء الحديث عن الموضوعات الأخرى . وهذا طبيعي لأن الخمر هي الدافع الأكبر إلى كل ألوان اللهو والمجون . وهم يتحدثون عنها حديث من أضعوا شبابهم فيها ، ووهبوا حياتهم لها ، قلن يتخلوا عن كأسها حتى ينتزعها الموت من أيديهم ليبدلهم بها كأسه المرة الأخيرة :

ولن أنتهى عن طيب الراح أويرى بوادى عظامى في ضريحى لاحد
أضعت شبابى في الشراب قلذا وكنت امرءاً غز الشباب أكابد (٢)

(١) انظر خبر هذه التلمذة في الأغاني ١٦ / ١٤٥ (سأسى) ، وأيضاً / ١٤٢ ، وفي ابن منظور : أخبار أبي نواس ٧ / ١ - ١٢ .

(٢) التيمى « من شعراء الدولة العباسية ، أحد الخلفاء الحبان الوصافين للخمر » (الأغاني ١٨ / ١١٥ سأسى) ويبدو أن كلمة « بوادى » في البيت الأول تحريف من « بوارى » .

ويتحدثون عن فعلها بأجسامهم وعقولهم ، وكيف تركهم يتعثرون
 في خطوهم ، فإذا ما أسرفوا فيها تركتهم كأنهم صرعى لا يكادون يعقلون ،
 ولكنها - مع ذلك - محبة إليهم لا يطيقون صبراً عنها ، بل لا يطيقون عدلاً
 فيها ، ففي آذانهم وقر شديد :

اسقني واسق خليلي	في مدى الليل الطويل
قهوة صهباء صرفاً	سُيِّتَ من نهر ييل
لونها أصفر صافٍ	وهي كالمسك القليل
في لسان المرء منها	مثل طعم الزنجبيل
ريحها يَنْفَحُ منها	ساطعاً من رأس ميل
مَنْ ينل منها ثلاثاً	ينس منهج السبيل
فمّي ما نال خمساً	تركته كالقتيل
ليس يدري حين ذاكم	ما دِيرُ من قبيل
إن سمعي عن كلام الـ	لأثمي فيها الثقيل
لشديد الوقر ، إلى	غير مطواعٍ ذليل (١)

ويتحدثون عن مجالسها وما يجري فيها من شراب وسماع وهو وعيث
 وخلاعة ومجون :

ويوم بيغداد نَعْمُنَا صباحه	على وجه حوراء المدامع تُطرب
بيت ترى فيه الزجاج كأنه	نجوم الدجى بين الندامى تَقَلَّب
يُصْرَفُ ساقينا ، ويقطب تارة	فيا طيها مقطوبة حين يَقْطَب
علينا سَحِيقُ الزعفران ، وفوقنا	أكاليل فيها الياسمين المذهب
فما زلت أَسْقِي بين صنّج ومزهر	من الراح حتى كادت الشمس تغرب (٢)

(١) آدم بن عبد العزيز ، من مخضري الدولتين ، وكان في أول أمره خليعاً ماجناً
 منهمكاً في الشراب (الأغانى ٥٨/١٤ ، ٥٩ - ساسى) .

(٢) مطيع بن إلياس ، من مخضري الدولتين ، شاعر ظريف خليع ، حلو العشرة ،
 مابح النادرة ، ماجن ، منهم في دينه بالزئلقة (الأغانى ٧٦/١٢ ساسى) . وانظر الأبيات
 في المصدر نفسه / ٨٧ .

فالشاعر يتحدث عن يوم قضاءه في بغداد مع جارية مغنية في شراب
وسماع منذ الصباح إلى أن آذنت الشمس بالمغيب ، في بيت من بيوت الخمر
تتألاّ فيه الكؤوس وهي تدور بين الندامى كأنها النجوم المضيئة في الظلام
الحالك ، وقد أخذ الساقى يقدم لهم الخمر تارة صرفاً ، وتارة ممزوجة بالماء ،
والجارية تغنيهم على أنغام الموسيقى ، وسحيق الزعفران يفوح من أجسامهم
وثيابهم ، وعطر الياسمين يتضوع من تلك الأكاليل التي يعصبون بها
رءوسهم .

وكما يصفون مجالس الشراب في بيوت الخمر ، يصفونها أيضاً في
الحداثق والبساتين تحت الكروم وبين الأزهار ، وقد نزل الربيع الطلق
بالارض فازدانت له وازينت :

خرجنا نمتطى الزهراً	ونجعل سقفنا الشجرا
ونشربها معتقة	تخال بكأسها شرراً
وجوهر عندنا تحكى	بدارة وجهها القمر
يزيدك وجهها حسنا	إذا ما زدته نظرا
وجوهر قد رأيناها	فلم نر مثلاً بشرا (١)

فالشاعر هنا يصف مجلساً من مجالس الشراب في أحد بساتين الكوفة
بين الخمر والحضرة والوجه الحسن ، وقد اجتمع هو ونداماه وجوهر
المغنية الحميلة للشراب والسماع جاعلين من زهر الربيع بساطاً لهم ، ومن
الشجر الأخضر سقفاً يستظلون به ، والكل يشرب من خمر معتقة كأنها
الشرر ، والكل يتغزل ويعبث بهذه الجارية الحميلة التي تحكى القمر
والتي لا يشبهها أحد من البشر .

ونعود مرة أخرى إلى هذه المدرسة اللاهية لتتابع استعراضنا لسائر
لوحاتها الفنية :

اللوحة الثانية الغزل ، وهو في هذه المدرسة لونان : غزل طبيعي في
النساء وغزل شاذ في الغلمان ، وكلا اللونين لم يكونا تعبيراً عن عاطفة روحية ،

(١) مطيع بن إياس (الأغانى ٩٨/١٢ - ساسى) .

ولأنما كانا تعبيراً عن لذة حسية . فالغزل في هذه المدرسة لم يكن حديث
العاطفة ، وإنما كان حديث الغريزة ، ولم يكن نجوى الروح ، وإنما كان
نداء الجسد ، أو هو — بعبارة أخرى — لم يكن غزلاً بالمعنى المألوف لهذه
الكلمة ، وإنما كان عبثاً ومعاكسات من ذلك اللون الرخيص الذي تعرفه
مجالس الخمر والعريضة حيث تُغنى الروح وتنام العاطفة ليصبحو الجسد
وتستيقظ الغريزة .

وموضوع الغزل الطبيعي عند شعراء هذه المدرسة المرأة ، ولكنها
ليست المرأة العربية الحرة التي كان يتغزل فيها الشعراء القدماء ، وإنما هي
المرأة الأجنبية ، بل هي الأمة الأجنبية التي غنى صاحبها بثقيفها وتهذيبها ،
وعلمها فنون الغناء والموسيقا ورواية الشعر ونظمه أيضاً ، ثم أبرزها للرجال
من طلاب الفن واللهو لتغنيهم وتلهيهم وتطارحهم الشعر ، وأيضاً لتعابثهم
وتتلى عبثهم بها . إنها من تلك الطائفة التي انتشرت وكثرت في أواخر
العصر الأموي وأوائل العصر العباسي ، وهي طائفة الجوارى والمغنيات
اللاثي جبلن — كما يقول الجاحظ (١) — على « هو الحديث وصنوف
اللعب والأخانيث » ، ومن هنا كان السبيل إلى اللهو والعبث مفتوحاً أمام
هؤلاء الشعراء . وساعد على ذلك انتشار هؤلاء الجوارى في المجتمع الإسلامي
وكثرتن ، وبخاصة في بغداد ، خاضرة الخلافة حيث تكثر القصور وينثر
الذهب . ولم تكن بغداد بعيدة عن الكوفة ، ولا موصدة الأبواب في وجوه
أهلها ، ولهذا كثر تردد هؤلاء الشعراء عليها بحثاً عن المتعة وسعياً وراء
اللذة . وليس معنى هذا أن الكوفة كانت تخلو من هذه الطائفة من الجوارى ،
أو أن هؤلاء الشعراء لم يكونوا يجدون فيها مجالاً للمتعة واللذة ، وإنما كانت
الكوفة — كغيرها من المدن الكبيرة — مسرحاً لهؤلاء الجوارى ومرتباً
لطلاب المتعة واللذة .

والتف هؤلاء الشعراء حول هذه الطائفة من الجوارى في بغداد حيناً ،
وفي الكوفة حيناً آخر ، يلهون معهن ، ويعبثون بهن ، ويتغزلون فيهن ،

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢١١ .

واكل منهم « صدقة » أو صديقات (١) يعجب بها ، ويتغزل فيها ، ولكن دون أن تصل المسألة بينهما إلى درجة الحب العميق أو الإخلاص الصادق ، وإنما هي أوقات يقضيها في متعة حسية ، دون أن تنفذ السهام إلى أعماق قلبه ، ثم تنقضى دون أن تخلف في النفس لوعة أو عذاباً . والموقف هنا يشبه من بعض وجوه الموقف في دار ابن رامين ودار ابن منبج ، مع فارق أساسي وهو أن مستوى الخلاعة والتهتك والانحلال بين الرجال والنساء على السواء قد ارتفع في المجتمع العباسي عنه في المجتمع الأموي ، وترتب على هذا أن مستوى العفة قد انخفض في الشعر العباسي عنه في الشعر الأموي .

وحين ننظر في المجموعة الفنية التي وصلت إلينا من هذا الغزل الطبيعي فإننا نلاحظ أنها - في مجموعها - مقطوعات قصيرة ذات وحدة موضوعية واضحة تدور حول هذه المتعة الحسية التي يستمتع بها الشعراء مع صديقاتهم ، أو التي يتمنون أن يستمتعوا بها . وهم يتحدثون عن هذه المتعة أو هذه الأمانى في شيء كثير من الصراحة والإباحية ، وذلك لأن « الطرف الثاني » لا يتأذى من هذه الصراحة بل قد يسر بها . ومن هنا كثرت في هذه المجموعة ألوان المعابثة ، كما كثرت فيها صنوف الخاتلة ، لأن الميدان ليس ميدان إخلاص ووفاء ، وإنما هو ميدان صيد وكنص وجري وراء المتعة الحسية بكل وسيلة ممكنة . والواقع أن الغزل الطبيعي عند شعراء هذه المدرسة لم يكن إلا صورة من حياة الصيد والكنص ، يصورون فيه أحياناً رغبتهم في وقوع الصيد في الشرك ، وأحياناً أخرى فرحتهم بوقوعه فيه أو حسرتهم على إفلاته منه . وكل ما يظهر فيه من عاطفة مشبوبة ، أو إخلاص جارف ، أو لوعة محرقة ، ليس إلا تمثيلاً من تمثيل أصحاب الغزل والخلاعة ، و« أسطوانات محفوظة » يديرونها في أسماع صديقاتهم ليديروا بها عقولهن . ولنستمع إلى هذه الأبيات لمطبع لتبين فيها الاتجاه الأول من هذه الاتجاهات الثلاثة ، وهو الاتجاه الذي يقف فيه الشاعر موقف الصياد الخاتل الذي يريد أن يخدع صيده ليقع في شركه :

(١) انظر الأغاني ١٢/٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ (سامي) .

أَمْسَى مَطِيعٌ كَلِيفًا صَبَا حَزِينًا دَنْفَا
 حُرٌّ لَمَنْ يَعِشْهُ بَرْقَهُ مَعْرِفَا
 يَا رِيمَ فَاشْفِي كَبِدًا حَرَّى وَقَلْبًا شُغْفَا
 وَنَوِّلْنِي قُبْلَةً وَاحِدَةً ، ثُمَّ كُنْ ! (١)

أرأيت ؟ إن المسألة خداع من خداع أصحاب الصيد والقنص .
 إن الشاعر يمثل دور العاشق المتيم الذي وقع في أسر معشوقته فأَمسى عبداً
 لها معترفاً بعبوديته ، وهو يعلم بينه وبين نفسه أنه كاذب فيما يدعيه ، وأن
 المسألة ليست أكثر من حيلة ينصبها ليقع فيها صيده . أما هدفه الحقيقي
 فهذه الأمانة التي يصرح بها في بيته الأخير ، بل إنه - في حقيقة الأمر
 - مخادع فيها أيضاً ، فما كان هؤلاء الخلفاء المجان بالذين يقتعون بقبلة
 واحدة ، وإنما المسألة - كما نقول في تعبيراتنا المصرية - « جر للرجل »
 فليست القبلة الواحدة عندهم سوى بداية السلسلة ، لأنهم يدركون بحكم
 تجاربهم أنه يكفي لسقوط الزهرة أن تسقط إحدى أوراقها .

وأما هذه الأبيات من شعر مطيع أيضاً فإنها تمثل الاتجاه الثاني الذي
 يقف فيه الشاعر موقف الصياد الذي تفيض نفسه فرحاً وزهواً لوقوع
 صيده في الشرك :

أَنْتِ يَا جَوْهَرُ عِنْدِي جَوْهَرَةٌ فِي قِيَاسِ الدَّرْرِ الْمُشْتَهَرَةِ
 أَوْ كَشَمْسٍ أَشْرَقَتْ فِي بَيْتِهَا قَدَفَتْ فِي كُلِّ قَلْبٍ شَرَرَهُ
 وَكَأَنِّي ذَائِقٌ مِنْ فَمِهَا كُلَّمَا قَبَلْتُ فَاهَا سِكْرَهُ
 وَكَأَنِّي حِينَ أَخْلَسُو مَعَهَا فَائِزٌ بِالْحَنَّةِ الْمُخْتَضَرَةِ (٢)

أرأيت إلى هذه « الأسطوانة المحفوظة » التي يديرها الشاعر في البيتين
 الأولين ؟ إنها « القفص الذهبي » الذي يريد أن يحتفظ فيه بصيده بعد أن
 وقع في شركه حتى لا يفلت منه . إنه يريد أن يعود من حين لآخر إلى قبل

(١) الأغاني ١٢/٨٨ (سأى) .

(٢) الأغاني ١٢/٩٤ (سأى) .

السكر التي ذاقها من فم صديقه ، وإلى الجنة اليانعة التي فاز بها في خلوته معها . ثم أرأيت إلى هذه النزعة الحسية التي تسيطر على البيتين الأخيرين ؟ إنها مثل مهذب لما كان عليه الغزل الطبيعي عند شعراء هذه المدرسة من حسية كثيفة تحجب في أستارها شفيف الروح وزقة العاطفة .

ثم لنستمع أخيراً إلى هذه الأبيات التي تنسب أحياناً لمطيع وأحياناً لحمام عجرد (١) ، وهي تمثل الاتجاه الثالث الذي يقف فيه الشاعر موقف للصياد الذي تمتلئ نفسه أسفاً على إفلات صيده منه :

خليلي مُخْلَفٌ أَبَدًا يُمْنِي غَدًا فَعَدَا
وبعد غدٍ وبعد غد كذا لا يَنْقُضِي أَبَدَا
له جَمْرٌ على كبدِي إذا حركته انْقَدَا
وليس بِلَابِثٍ جَمْرٌ الـ غَضَى أَنْ يُحْرِقَ الْكَبَدَا

إن الحسرة هنا ليست حسرة العاشق المقيم على حبيبة ممتنعة وإنما هي حسرة العابث اللاهي على معشوقه تعبت به وتراوغة . إنها واحدة من أولئك الحوارى اللأئي يجدن فنون العبث ، ويتقنن ضروب الخداع والمراوغة . إنها لا تمتنع عليه ولكنها تمتنع . إنها تريد أن تشعل في قلبه تلك النار التي يصورها في البيتين الأخيرين ، ولكننا - مع ذلك - نشك في صدقه فيهما . إنه مخادع ومخاتل مثلها . إنه يريد أن يمثل عليها الدور من جديد ، ومن هنا جاءت « أسطوانته المحفوظة » في نهاية أبياته .

على هذا النحو كان الغزل عند شعراء هذه المدرسة تعبيراً عن « قصة اللهو والخلاعة » لا عن « قصة الحب والوفاء » وشجعهم على ذلك أن المرأة موضوع هذا الغزل كانت من ذلك الطراز من النساء الذي يعجبه هذا اللون من أحاديث اللهو والخلاعة . إن مفهوم الحب قد تغير عند الطرفين ، فلم يعد وفاء وإخلاصاً وتوحيداً تنوء به نفوسهم ونفوسهن التي تمرغت في حمأة الرذيلة ، وإنما أصبح عبثاً ولهواً ، بل أصبح اشتراكاً وشيوعاً . ولننظر في هذه الأبيات التي يقولها حمام عجرد في جوهر الحارية

(١) انظر الأغاني ٩٠/١٢ ، ٨٩/١٣ (سامي) ، والشابشي : الديارات / ١٦٥ .

التي يذكر الرواة أنه كان « يحبها ويحن بها » على الرغم من أنه هو ومطيع
كانا يختلفان إليها (١) :

إني لأهوى جَوْهرًا ويحب قلبي قَلْبَهَا
وأحبُّ مِنِّي حبي لها مَنْ وَدَّها وأحبها
وأحبُّ جارية لها تُخفى وتكتم ذنبها
وأحب جيرانًا لها وابن الحبيثة ربَّها!

إن العاطفة التي تشيع في هذه الأبيات لا يمكن بأي حال من الأحوال
أن تكون حباً أو جنوناً إلا إذا فهمنا الحب كما كان يفهمه شعراء هذه
المدرسة وصديقاتهم على أنه عبث وهو ومزاح . إن الشاعر هنا لا يعبر عن
عاطفة صادقة ، وإنما هو يعبث ويمزح . إنه يريد أن يجتذب صاحبتة إليه
بهذه الأحاديث الفارغة التي يدرك أنها سترضيها تمام الرضا وتعجبها كل
الإعجاب ، وبخاصة ذلك الشطر الأخير الذي يعبث فيه بسيدها . إنه يعرف
أنها مثله عابثة مازحة لا تريد أن يكون الحب بكاء وعذاباً وسهاداً ، بل إنها
لا تريده وفاء وإخلاصاً ووحدانية ، وإنما تريده ضحكاً ومزاحاً « وخفة
دم » . وماذا يعود عليها أو عليه من الوفاء والإخلاص ؟ إن كلا منهما
يعرف أن صاحبه يؤمن بالاشتراك في الحب والشيوع في العاطفة ، فليكن
ما يناله منه أوقاتاً سعيدة ضاحكة ، وليكن بعد ذلك ما يكون .

وبطبيعة الحال لم يكن هذا اللون من الغزل العابث أو « صيد الشباك »
كما يصح أن نسميه هو اللون الوحيد من الغزل الطبيعي عند شعراء هذه
المدرسة وإن يكن هو اللون الغالب ، وإنما كانت هناك ألوان أخرى تختلف
باختلاف مقام القول وقائله ، ترتفع أحياناً قليلة إلى مستوى لا بأس به من
عفة القول وصدق العاطفة كتلك الأبيات المشهورة التي قالها مطيع في نخلي
حلوان ، والتي شغلت الناس في عصره وبعد عصره أيضاً (٢) ، وتترل
أحياناً كثيرة إلى درجة مسفة من فحش القول وانحطاط الغريزة (٣) .

(١) انظر الأغاني ٧٩/١٣ (سأى) .

(٢) انظر الأغاني ١٠٢/١٢ - ١٠٤ ، ٩٠/١٣ (سأى) .

(٣) انظر أمثلة على هذا في الأغاني ١٠٠/١٢ ، ٧٨/١٣ ، ٨٥ (سأى) .

وأما اللون الآخر من الغزل عند شعراء هذه المدرسة ، وهو الغزل الشاذ ، فقد كان موضوعه — كما قلنا منذ حين — الغلمان . وقد رأينا من قبل (١) كيف انتشرت هذه الموجة الشاذة المنحرفة في مستهل العصر العباسي ، وكيف غمرت في تيارها مجموعة كبيرة من المحان من العرب والأجانب على السواء ألفت بينهم ، فمضوا يجتمعون ولا يكادون يفرقون ، ولا هم لهم إلا الشراب والعبث بالغلمان والتغزل الفاضح بهم في صراحة بغیضة وإباحية مسرفة . وبطبيعة الحال لم يكن في هذا اللون من الغزل شيء من صدق العاطفة ولا من كذبها أيضاً ، لأن المحال ليس مجالاً عاطفياً على الإطلاق ، ولكن المسألة من أولها إلى آخرها نزعة شاذة منحرفة من نزعات الجسد ، فالحديث عنها لا يمكن أن يكون إلا حديثاً جسدياً شاذاً منحرفاً مثلها . إنه — في مجموعته — تصوير لتلك الصلة الشاذة بين هؤلاء الشعراء ومن يقع في حبائلهم من غلمان هيأتهم الطبيعة أو البيئة للقيام بهذا الدور الشاذ في الحياة ، وتصوير لتلك الرغبة المنحرفة التي تملأ نفوس هؤلاء الشعراء تصوير المعجب بها ، ووصف لأجسام هؤلاء الغلمان وبالذات لتلك الأجزاء التي تعجبهم وترضى رغبتهم المنحرفة ، ثم تغزل فيهم وحديث عن إعجابهم بهم واشتياهم لهم يشبه من بعض وجوه تغزلهم الخليع بالقيان .

ولعل أشهر هؤلاء المنحرفين والبة بن الحباب أستاذ أبي نواس أكبر من عرفه المجتمع العباسي منهم على الإطلاق ، وهو الذي أفسده ، وأغراه على أن يسلك هذه السبيل ، بل دفعه إليها دفعاً (٢) . ويتردد ذكر والبة كثيراً في أخبار هؤلاء المنحرفين ، ولا يكاد يفتقده الباحث بينهم ، كأنما كان — على حد الاصطلاح الرياضي — «قاسماً مشتركاً» في عصاباتهم الشاذة (٣) . وهو الذي صور تلك الصلة الشاذة بين أفراد هذه العصابات

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢١٤ .

(٢) انظر الأغاني ١٥٠/١٦ ، وأيضاً / ١٤٨ (بولاق) ، وابن منظور : أخبار أبي نواس / ٧ - ١٢ .

(٣) انظر الأغاني ٨١/١٢ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٩/١٣ ، ١٤٨/١٦ - ١٥١ (بولاق)

أقبح تصوير في بيتيه الفاحشين اللذين نفرا المهدي من منادمته ، على الرغم من إعجابه به (١) . وهو أيضاً الذي وضع تقاليد الفسق على الشراب بصورته الطبيعية والشاذة في مقطوعته الطائفة الفاجرة (٢) . ومع أن أخبار والبة ومجموعة شعره التي بين أيدينا قليلة قلة ظاهرة ، فإن الظاهر منها أنه كان شاعراً شديد الانحراف والشذوذ في حياته وفي شعره أيضاً ، وأنه قد تخصص في هذا اللون الشاذ من الغزل ، ووجه إليه أكبر همه وعنايته . ويقدمه صاحب الأغاني (٣) بأنه كان « شاعراً غزلاً وصافاً للشراب والغلمان المرء ، وشعره في غير ذلك مقارب ليس بالجميل » . وهي عبارة تدل في وضوح على أن موضوع شعره الأساسي هو هذا اللون من الغزل الشاذ وما يتبعه أو يسبقه من وصف للخمر . ويرى الدكتور طه حسين أنه من زعماء شعراء العبث ، بل أستاذ من أستاذتهم في القول والعمل ، ولا يشك في أنه كان أبعد الشعراء أثراً في عصره ، ومن أنبيهم ذكراً ، ومن أشدهم إمعاناً في المحن وإسرافاً في الفسق والفجور ، ويرى أن أخباره القصيرة المبثورة لا تمثله أقل فجوراً وعبثاً من أبي نواس أو مطيع أو حماد ، بل ربما تمثله أشد منهم صراحة في القول وإسرافاً في الفحش (٤) .

ومن الممكن أن نضع مع والبة شاعراً آخر لا يقل عنه شذوذاً وانحرافاً ، وصراحة في القول ، وإسرافاً في الفحش ، وهو يوسف بن الحجاج (٥) . وإذا كان والبة أستاذ أبي نواس فإن ابن الحجاج تلميذ لأبي نواس ، ويذكر صاحب الأغاني (٦) أنه كان يصحبه ، ويأخذ عنه ، ويروي له . ومعنى هذا أن سلسلة الشذوذ والانحراف متصلة من والبة إلى أبي نواس إلى ابن الحجاج . وعلى الرغم من أن الحجاج والد يوسف كان محدثاً

(١) انظر الأغاني ١٤٨/١٦ (بلاق) . والطبري ٥٣٩/١/٣ .

(٢) انظرها في الأغاني ١٥١/١٦ (بلاق) وبالذات البيت الرابع منها .

(٣) ١٤٨ / ١٦ (بلاق) .

(٤) حديث الأربعاء ٢٦٩/٢ ، ٢٧٠ .

(٥) انظر أخباره في الأغاني ٩٣/٢٠ - ٩٦ (ساسي) .

(٦) ٩٣/٢٠ (ساسي) .

ثقة روى عنه جماعة من شيوخ الحديث (١) ، كان ابنه « فاسقاً مجاهرآ بالواط ، وله فيه أشعار » (٢) . ويظهر أن تأثير الأستاذية كان أقوى من تأثير الأبوة .

وابن الحجاج صريح في شعره. صراحة تؤذى الذوق ، ومجموعة شعره التي وصلت إلينا تصوره أكثر صراحة وأشد فحشاً من أستاذ أستاذه ، وتصوره — إلى جانب هذا — مؤمناً بمذهبه الشاذ ، داعياً له ، مدافعاً عنه ، عالماً بتاريخه ، فهو في بعض أبياته يردده إلى الفرس ويذكر أنه « دينٌ تراه الأساورة » (٣) . ولعل أطرف ما في شعره تلك الأبيات المشهورة التي هجا بها القيان ، ويذكر بعض الرواة أنها شاعت ، « وتهادها الناس ، وصارت عبثاً بالقيان لكل أحد ، فكانت المغنية إذا عثرت قالت : تعس يوسف ! » (٤) .

وقد قلنا من قبل (٥) إن الكوفة عرفت من بين دور اللهو التي كانت منتشرة بها دوراً لهذا اللهو الشاذ ، كدار أبي الإصبع ودار ابن سيار ودار القراطيسي . وبطبيعة الحال كان هؤلاء الشعراء من أصحاب الانحراف الجنسي يجدون في هذه الدور مجالاً يمارسون فيه نزعتهم الشاذة مع أولئك الغلمان الذين كان أصحاب هذه الدور يقدمونهم إليهم ، أو يقيمونهم على مجالس شراهم ليمزجوا لهم الخمر ويديروا عليهم الكؤوس وغيرها . وكان هؤلاء الشعراء يسجلون في شعرهم ما يدور في هذه الدور من نزعات شاذة بينهم وبين هؤلاء الغلمان والسقا (٦) . وكان بغض أصحاب هذه الدور شعراء أيضاً كإسماعيل القراطيسي ، فكانوا يرسمون في شعرهم صوراً مغرية لما يهينونه لرواد دورهم من متع وملذات ،

(١) الأغاني ٩٣ / ٢٠ (سأى) .

(٢) المصدر السابق / ٩٤ .

(٣) المصدر نفسه / ٩٥ .

(٤) المصدر نفسه / ٩٥ .

(٥) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢١٣ .

(٦) انظر الأغاني ١٠١ / ١٢ (سأى) — والشابشي : الديارات / ١٦٤ - ١٦٥ .

ويفتنون في رسم هذه الصور وفي عرضها عليهم ، كما يفعل أصحاب دور اللهو في العصر الحديث حين يعلنون عما اعدوه لروادها من « برامج » ممتعة تضم ضروباً من اللهو والعبث ، مع فارق أساسي وهو أن أصحاب دور اللهو العباسية من الشعراء كانوا أشد صراحة وأكثر إباحية في عرض « برامجهم » من نظرائهم في العصر الحديث (١) .

ونعود مرة أخرى إلى مدرسة الكوفة اللاهية لتتابع استعراض لوحاتها الفنية :

اللوحة الثالثة من هذه اللوحات هي الزندقة . والزندقة عند شعراء هذه المدرسة على صورتين : استهتار بالدين وعقائده دفعهم إليه لإغراقهم في الشراب وإدمانهم له ، فهي لون من عبث السكارى وعربدتهم ، أو — على حد تعبير آدم بن عبد العزيز (٢) — للخليفة المهدي في دفع تهمة الزندقة عن نفسه — « كنت فتى من فتیان قریش أشرب النبیذ وأقول ما قلته على سبیل المحبون ، والله ما كفرت بالله قط ولا شككت فيه » (٣) . والصورة الأخرى زندقة دينية خالصة دفعهم إليها شكهم في الإسلام وإلحادهم واعتناقهم المانوية أو غيرها من ديانات الفرس .

ويبدو أنه من العسير أن نوزع مجموعة شعراء اللهو الكوفيين بين هاتين الصورتين توزيعاً دقيقاً حاسماً ، وذلك لأن هاتين الصورتين كانتا مختلطتين ومتداخلتين على نحو يجعل هذا التوزيع شيئاً غير مبسر ، وأيضاً لأننا لا نريد أن ننصب من أنفسنا حكماً على عقائد الناس ودخائل نفوسهم ، كما فعل بعض القدماء حين حكم على أكثر هذه المجموعة بالزندقة الدينية الخالصة (٤) .

ومع ذلك فمن الممكن أن نضع حماد عجرد ومطيع بن إياس في هذه

(١) انظر الأغاني ٨٩/٢٠ (سأسي) .

(٢) يقبى نسه إلى مروان بن الحكم ، وكان في أول أمره خليعاً ماجناً منهمكاً في الشراب ، ثم نمك بعد ما عمر ، ومات على طريقة محمودة (الأغاني ٥٨/١٤ - سأسي) .

(٣) الأغاني ٥٩/١٤ (سأسي) .

(٤) أمالي المرتضى ٨٨/١ - ١٠٣ .

الطائفة الثانية التي كانت زندقته عن عقيدة دينية خالصة . ويذكر الرواة أن بنت مطيع حين أتى بها للرشد للتحقيق معها في تهمة الزندقة اعترفت بها وبقراءتها كتاب الزنادقة الديني ، وقالت : « هذا دين علمنيه أبي (١) » . فزندقه مطيع إذن ليست عبث سكارى أو عريضة مخمورين ، وإنما هي عقيدة دينية تؤمن بالمانوية وكتابهم الديني . وشهرة حماد عجرد بهذه الزندقة الدينية أوسع من شهرة مطيع ، وربما كان هو أستاذ هذه المدرسة من مدرستي الزندقة (٢) . ومن الممكن أن نتلمس آثاراً لهذه العقيدة في شيتين : أخباره من ناحية ، وأشعار معاصريه من ناحية أخرى . ففي أخباره يذكر الرواة أن أبا نواس قال : « كنت أتوهم أن حماد عجرد إنما يُرمى بالزندقة لجهونه في شعره ، حتى حُبِسْتُ في حبس الزنادقة ، فإذا حماد عجرد إمام من أئمتهم ، وإذا له شعر مزاج بيتين بيتين يقرءون به في صلاتهم » (٣) وعلى الرغم من مجون أبي نواس ، وعلى الرغم من عدم وصول هذا الشعر المزاج إلينا ، لا نستطيع أن نرفض هذه الرواية أو نتهمها ، فأبو نواس لم يكن من خصوم حماد ، ولم تكن بينهما عداوة أو منافسة ، حتى نتهمه بأنه وضع هذا الخبر أو لفته ، ثم إن شهرة حماد بالزندقة وإمامته فيها ذائعة مستفيضة ومقررة بين الرواة ، فليس من المنكر ولا من المستبعد أن يكون له شعر فيها . وفي أشعار معاصريه الذين كانوا يهاجونه يتردد اتهامه بالزندقة ، واعتناق الديانة المانوية ، والقول بالتشنية وعبادة إلهين ، كما يتردد اتهامه بالمزدكية التي تحلُّ الاشتراك في النساء ، وبأنه من أتباع ماني وديصان اللذين يقولان بأزلية النور والظلمة (٤) . ومع أن هذه الاتهامات صريحة وواضحة ، ومع أن حماداً لم يردّها عن نفسه ، ولم يتبرأ

(١) انظر الأغاني ٨٥/١٢ (سأسي) . وأمال المرتضى ٩٨/١ . وانظر فصل «الحياة الاجتماعية» ص ٢٢٦ .

(٢) انظر الأغاني ٧٠/١٣ (سأسي) . وتاريخ الطبري ٤٢٢/١/٣ .

(٣) الأغاني ٧١/١٣ (سأسي) .

(٤) انظر أبيات بشار اللامية وأبياته النونية في الأغاني ٧١/١٣ (سأسي) ، وأبيات مساور الوراق القافية في أمالي المرتضى ٩٨/١ . وانظر في هذه المذاهب الثنوية المشار إليها للشهرستاني : الملل والنحل ٦١٧/١ - ٦٤٢ .

منها ، فإننا لا نقف منها موقف التصديق والتوثيق ، لأنها صادرة عن خصومه في مقام من مقامات الهجاء ، ولكننا نريد أن نقف عند شيء آخر يتصل بها ، وهو تعليق حماد نفسه على أبيات بشار اللامية التي يتهمة فيها بعبادة الاثنين ، فقد قال حين سمعها : « والله ما أبالي بهذا من قوله ، وإنما يغيظني منه تجاهله بالزندقة ، يؤهم الناس أنه يظن أن الزنادقة تعبد رأساً ليظن الجاهل أنه لا يعرفها ، لأن هذا القول تقوله العامة لا حقيقة له ، وهو والله أعلم بالزندقة من ماني (١) » . فهذا التعليق — إلى جانب دلالة على استهتاره بهذه التهمة وعدم حرصه على نفيها — يدل على أنه كان على معرفة عميقة بعقائد المانوية ، واختلاف الناس في فهمها ، بل على معرفة بأخطاء العامة والجهال في أصولها ، كأنه عالم من علماء أو فقيه من فقهاء الباحثين فيها الواقفين على أسرارها .

والملاحظة التي نريد أن نسجلها هنا هي أن الشعر الذي قاله هؤلاء الزنادقة في هذه الصورة من صورتى الزندقة قد ضاع ضياعاً يوشك أن يكون تاماً . وربما كان السبب في هذا تخرج الرواة من روايته لما فيه من طعن في الإسلام ، ودعوة صريحة إلى الإلحاد . وربما كان السبب حرص هؤلاء الشعراء أنفسهم على إخفاء هذا الشعر إيثاراً للسلامة في وقت كانت الزندقة فيه تهمة خطيرة تهدد حياة معتققيها وتعرضها للخطر . ولعل هذا الشعر كان شيئاً ينفون به في داخل « خلاياهم السرية » دون أن يكون مسموحاً بخروجه خارج « ستارهم الحديدي » ، على نحو ما تصوره رواية أبي نواس السابقة . ولسنا ندري أنأسف لضياح هذا الشعر أم نسر ؟ ولكن يبدو أننا آسفون أشد الأسف — من الناحية الفنية — لضياحه ، وبخاصة تلك التراتيل الدينية من شعر حماد التي حدثنا عنها أبو نواس ، لأنها كانت — من غير شك — ستمدنا بصورة طريفة من الشعر العربي ليس بين أيدينا نظير لها ، بلحده موضوعها من ناحية ، ولجاولات التجديد في صياغتها من ناحية أخرى .

(١) الأغاني ٧٣/١٣ (سامي) .

وأما الصورة الأولى من الزندقة ، وهى تلك العريضة الدينية التى كانت تجرى على ألسنة هؤلاء الشعراء لإدماهم الخمر وإغراقهم فى الشراب ، فقد وصلت إلينا منها مجموعة فنية غير قليلة تدل على أنها كانت تتردد على ألسنتهم جميعاً ، كما كانت تتردد أيضاً على ألسنة أولئك الشعراء الذين عرفوا بإدماهم الخمر وإغراقهم فى الشراب وإن لم يسلكهم الرواة فى عداد هذه العصابات من أصحاب اللهو والحلاعة ، كأبى دلالة الذى لم يكن من طراز هذه العصابات ولكنه كان صاحب شراب معتكفاً على الخمر (١) ، فظهرت فى شعره - كما ظهرت فى حياته - هذه العريضة الدينية .

وقد قلنا منذ حين إن الذى وضع أساس هذه العريضة الدينية الأقيشر الأسدى الشاعر الكوفى القديم ، ومن هنا نستطيع أن نلاحظ ظهور مدرسة كوفية من شعراء الخمر اتخذت من حديثها عنها مجالاً لإعلان استهتارها بالدين واستخفافها بعقائده ، بدأت بالأقيشر فى بداية العصر الأموى ثم ظهر فيها أبو دلالة فى فترة الحضرة ، وظهرت معه فى هذه الفترة جماعة من أصحاب اللهو والشراب أمثال يحيى بن زياد وآدم بن عبد العزيز ، ثم ظهرت فيها بعد ذلك فى أوائل العصر العباسى جماعة أخرى من أصحاب اللهو والشراب أمثال والبة والتميم .

ويختلف أبو دلالة عن الأقيشر من حيث إنه لا يصور استهتاره للدينى فى صورة عريضة مخمور ، وإنما يصوره فى صورة ضعف فى الإيمان ، وانحراف فى العقيدة ، وضيق بالشعائر الدينية . فالأقيشر مستهتر بدينه لأنه مخمور ، أما أبو دلالة فمستهتر بدينه لأنه يريد أن يكون مخموراً . ولهذا كان أشد ما يضيق به تلك الشعائر الدينية التى تحول بينه وبين الخمر : الصلاة والصيام والحج . فالصلاة - على حد قوله - تصده عن ذلك « المسجد » الذى يستلذ فيه « الصلاة » للكؤوس والأوتار ، وهو لا يؤديها إلا كارهاً ، وهو يعجب من أولئك الذين يأمرونه بها لتمحو عنه أوزاره ، فهو راض بحملها ، بل راض بأن يحمل على ظهره ذنوب العالمين جميعاً :

(١) انظر الأغاني ١٠/٢٤٣ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٥١ ، ٢٦٩ (دار الكتب).

ألم تر يا أن الخليفة لَزَنِي
 فقد صدّني عن مسجدٍ أَسْتَلِدُهُ
 وكلفني الأولى جميعاً وعَصَرَهَا
 أصليهما بالكُرْه في غير مسجدى
 يكلّفني من بعد ما شَبَّتْ توبةٌ
 لقد كان في قومي مساجد جَمَّةٌ
 ووالله ما لي نيةٌ في صلاته
 وما ضرّه - والله يغفر ذنبه -
 لو أن ذنوبَ العالمين على ظهري (١)

والصوم عنده ، إلى جانب أنه يحول بينه وبين الخمر ، يجيعه ويظمئه ،
 وهو لا يشتهي شهر رمضان لأنه يشتهي أن يقضى حياته مشغولاً بالخمر
 والشواء ، وهو لا ينتظر ليلة القدر وما فيها من خير لأنه لا يريد خيراً في
 ليلة يقوم لها ثلاثين ليلة حتى تتكسر رجلاه ! وإنما كل ما يتمناه أن يكون
 بينه وبين شهر الصوم أرض غليظة صلبة تحول دون وصوله إليه (٢) .
 والحج - في رأيه - مشقة لا داعي لها لشخص مثله رقيق الإسلام ضعيف
 الإيمان ، لا يطلب أجراً ، ولا يريد من الناس ثناء على دينه ، إلى جانب أن
 الطريق إليه معطشة وهو لا يطيق صبراً عن الشراب (٣) .

وتظهر عصابات الحُجّان في فترة الحضرة - مع أبي دلامة - وفي بداية
 العصر العباسي لتخطو بهذه العريضة الدينية خطوة أخرى أشد جرأة وأعق
 إلحاداً من خطوة أبي دلامة . فالعريضة عند شعراء هذه العصابات ليست
 تصويراً لفعل الخمر بدينهم كما كان الشأن عند الأقيشر ، وليست ضيقاً
 بشعائر الإسلام التي تحول دون الخمر كما كان الشأن عند أبي دلامة ، وإنما
 هي لون من ألوان الشك الديني الذي يتغلغل في أعماق العقيدة لينكر بعض
 أصولها ويستخف ببعضها الآخر . وهي - من هذه الناحية - تقترب اقتراباً

(١) انظر الأغاني ١٠/٢٤٦ - ٢٤٨ (دار الكتب) .

(٢) انظر أمثلة على هذا في المصدر السابق / ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥٤ .

(٣) انظر مثالا على هذا في المصدر نفسه / ٢٤٦ .

واضحاً من الصورة الأخرى من صورتي الزندقة ، ولكن دون أن تصل إلى اعتناق المانوية أو الإيمان بالثنوية . وإذا كانت عربدة الأقيسر تسيطر عليها خفة الشارب الخمر ، وعربدة أبي دلامة تسودها روح الدعابة والفكاهة ، فإن عربدة شعراء هذه العصابات تسيطر عليها نزعة من الشك الماكر الخبيث الذي لا يَهْدَف إلى تصوير خفة الشارب الخمر أو إلى إشاعة ذلك الروح الخفيف من الدعابة والفكاهة ، بقدر ما يهدف إلى زعزعة العقيدة الدينية وإثارة غبار من الشك الإلحادي حولها :

اسقني واسق غُصَيْنَنَا	لا تَبْعْ بالنقد دينَنَا
اسقنيها مُرَّة الطَّعْمِ	م تُرِيكَ الشينَ زينَنَا (١)
قل لمن يَلْحَاكَ فيها	من فقيهٍ أو نيلٍ
أنت دغها وارج أخرى	من رحيقِ السلسيل
تَعْطِش اليوم وتُسْقَى	في غدٍ نَعْتِ الطلول (٢)
اسقني يا معاويـه	سبعةً أو ثمانيه
اسقنيها وغنَّيْ	قبل أخذ الزبانيه (٣)
جعلت الحج في غُمِّي وبنَا	وفي قُطْرُبُلٍ أبدأ رباطي
فقل للخمس : آخرُ ملتقانا	إذا ما كان ذاك على الصراط (٤)

أرأيت إلى هذه الصور من العربدة الدينية ؟ إنها ليست عربدة سكارى مخمورين أضاعت الخمر عقولهم فتركتهم يقولون ما لا يعقلون ، أو دعابة مشغوفين بالشراب يحول الدين بينهم وبينه ، ولكنها زندقة خبيثة ماكرين لم تُضِع الخمر عقولهم بقدر ما أضاعت عقائدهم الدينية ، فهم لا يعربدون ولا يعبثون ، وإنما يطعنون الدين في صميم عقائده ، ويثرون هذا الغبار الثقيل من الشك والإلحاد حوله . فآدم بن عبد العزيز يثير الشك في مقطوعتيه

(١) آدم بن عبد العزيز (الأغاني ١٣ / ٥٨ - ساسي) .

(٢) آدم بن عبد العزيز أيضاً (المصدر السابق / ٥٩) .

(٣) آدم أيضاً (المصدر نفسه / ٥٩) .

(٤) والبة (الأغاني ١٦ / ١٤٥ - ساسي) .

الأولين حول اليوم الآخر ، وما أعدده الله فيه للمتقين من ثواب ، وما وعدهم به في الجنة من شراب السلسيل ، ويرى أن هذا كله دينٌ مؤجل لا يقبض منه الآن سوى الوعود ، وهو لا يدري ماذا سيكون حظه منه في المستقبل البعيد ، أما الخمر فإنها نقدٌ مدفوعٌ تدفعه الحياة فوراً لمن يطلبه ، وتملاً به يديه دون تأجيل أو تسويف ، وهو ينظر في هذه الصفقة ، ويوازن بين العرضين ، فلا يتردد في قبول ما يدفع فوراً ، لأنه غير مطمئن إلى ذلك الدين المؤجل البعيد المدى . أما أولئك الذين يلكحونه فإنه لن يناقشهم . وإنما سيركهم يظمنون في حياتهم في انتظار ذلك الشراب الذي يوعدون به في الآخرة ، وهو على يقين من أنهم سيقضون حياتهم ظمأ ، ولن ينالوا بعدها إلا ما يناله أولئك الذين يقضون حياتهم في الوقوف على الأطلال الدارسة التي لا تجديهم شيئاً . وأما في المقطوعة الثالثة فإن الإلحاد عنده يأخذ صورة من صور السخرية والاستهتار ، فهو يعترف بأن هناك عقاباً أعدده الله للمذنبين ، وأن زبانية جهنم في انتظار من يلقي فيها منهم ، ولكنه مع هذا — بل هو من أجل هذا — يريد أن ينهل في حياته من متعها قدر ما يستطيع قبل أن تأخذ به الزبانية فتلقى به في جهنم حيث يقضى عليه بالحرمان الأبدي من هذه المتع . وأما والبة في المقطوعة الأخيرة فإن الإلحاد عنده يأخذ صورة من صور التحدى ، فإذا كان المسلمون يحجون إلى بيت الله الحرام في مكة ، وإذا كانوا يرابطون في الثغور ليجاهدوا في سبيل الله ، فإنه قد جعل حجه ورباطه في حانات الخمر حيثما وجدت ، وإذا كان المسلمون يؤدون الصلوات الخمس ابتغاءاً لثواب الله وخشية من عقابه ، فإنه قد قرر قراراً نهائياً أنه لن يؤديها ، بل سيفارقها فراقاً أبدياً ، وإذا لم يكن بد من لقاء بينهما فليكن اللقاء الأخير على الصراط في يوم القيامة .

ونعود مرة أخرى إلى مدرسة الكوفة اللاهية لتتابع النظر في سائر لوحاتها الفنية :

اللوحة الرابعة من هذه اللوحات هي ما يصح أن نستعير له ذلك اللفظ الذي عرف في العصور الأدبية المتأخرة وهو «الإخوانيات» . وقد قلنا من قبل إن طائفة من هؤلاء الشعراء كانوا لا يكادون يفرقون . وتفيض

أخبارهم بأحاديث هذه الصداقة التي كانت تربط بينهم ، فهم - على حد قول بعض الرواة - « يتنادمون ولا يفرقون ، ولا يستأثر أحدهم على صاحبه بمال ولا ملك (١) » ، وهم - على حد تعبير الجاحظ - « ندماء يجتمعون على الشراب وقول الشعر ، ولا يكادون يفرقون ، ويهجو بعضهم بعضاً هزلاً وعمداً (٢) » ، وهم - على حد عبارة ابن المعتز - « يتنادمون على الشراب ويتناشدون الأشعار ، ويتعاشرون معاشرة جميلة وكأنهم نفس واحدة (٣) » . وهذه الألوان من الحياة الاجتماعية أو الصلات الإخوانية شيء طبيعي في حياة أمثال هؤلاء الشعراء من أصحاب اللهو والشراب ، لأنهم جميعاً من مزاج واحد ، وعلى شاكلة واحدة ، ومجال اللهو مباح لهم جميعاً ، والورد الذي يشرب منه أحدهم ليس محرماً على الآخرين ، وطبيعة المنادمة تفرض عليهم أن يكونوا مجموعة متألّفة لا يستأثر واحد منها على سائرها بشيء . فهم يلتقون للشراب واللهو فإذا غاب أحدهم بعثوا إليه يطلبونه ويُغَرِّقونه على الحضور ليشاركهم شرايهم ولهوهم ، فإذا ما التأم جمّعهم دارت بينهم ألوان من المزاج قد تشتد فتصل إلى درجة المهاجاة والملاحاة ، ولكن دون أن تخرج بهم عن دائرة المعابثة والمكايدة . ومن هنا نستطيع أن نرى في هذه « الإخوانيات » لونين واضحين : مراسلات يبعث بها بعضهم إلى بعض ، ومعاينات يبعث بها بعضهم ببعض . ولننظر في هذه الرسالة التي بعث بها مطيع إلى يحيى بن زياد بدعوه فيها إلى مجلس من مجالس اللهو والشراب والغناء اجتمع فيه شمله مع حماد الراوية وحكم الوادي ومعهم غلام اسمه زياد (٤) :

نَعَمْ لَنَا نَيْيْذٌ وَعِنْدَنَا حَمَّادٌ
وَحَيْرُنَا كَثِيرٌ وَالْحَسِيرُ مُسْتَرَادٌ

(١) الأغاني ٨١/١٢ (بولاقي) .

(٢) الأغاني ١٤٩/١٦ (بولاقي) .

(٣) الأغاني ٧٣/١٣ (بولاقي) .

(٤) الأغاني ٨٦/١٢ (ساسي) ، والشابشي : الديارات / ١٦٣ مع اختلاف يسير في الألفاظ وترتيب الأبيات . وفيها « أو » في البيت السادس ، وواضح أنه تحريف من « إن » .

وكلنا من طَرَب . يطير أو يكاد
وعندنا واديننا وهو لنا عماد
ولهونا لذيذ لم يَلْهُه العباد
إن تشته فسَادا فعندنا فسَاد
أو تشبته غُلَاما فعندنا زيَاد
ما إن به التواء عنا ولا بعَاد

أرأيت إلى هذه الرسالة الشعرية ؟ إنها رقعة من « رقايع الدعوة »
التي جرت العادة على أن يبعث بها الأصدقاء إلى أصدقائهم يدعونهم فيها
إلى حفل يقيمونه ، أو مناسبة يحتفلون بها ، ولكنها رقعة لم تكتب نثراً
ولأنما كتبت شعراً ، وكانها - أو ناظمها - يعرض على صاحبه ألوان المتع
وضروب اللهو التي أعدها هو وأصحابه لمجالسهم اللاهية عرضاً مغرباً
كأنما يحثه على الإسراع ليشاركهم لهوهم « اللذيذ » الذي « لم يَلْهُه العباد » ،
بل لينال حظه من ذلك « الفساد » الذي تشتهيه نفسه ونفوسهم ، وهو
يعدد له أسماء تلك المجموعة المتألفة من الأصدقاء الذين لا يتم لهوهم وفسادهم
إلا به .

وكما كان هؤلاء الشعراء يكتبون إلى أصحابهم هذه « الرقايع » التي
يدعونهم بها إلى مجالسهم اللاهية ، كانوا كذلك يردون عليهم دعوتهم
في رسائل شعرية ، تماماً كما يتبادل الأصدقاء رسائلهم النثرية . ولننظر في
هذه الرسالة التي كتبها علي بن الحليل رداً على رسالة لصديقه والبة يدعوه
فيها إلى مشاركته مجلساً من مجالسه اللاهية الخليعة (١) :

أما ولحاظٍ جارية تذيب حُشاشة المهج
وسحر جفونها المُضني لك بين الفتر والدعج
وحرمة دنك المبنو ل والصهباء منه تجي
كأن مجيئها في الكا س حين تُصب من ودّج

(١) الأغاني ١٣/١٩ (بولاقي) .

لو انعرج الأنام إلى بشاشة مجلس بهج
وكنت بجانب جدب لكان إليك منعرجي

فهي رسالة تدور في الفلك نفسه الذي دارت فيه رسالة مطيع مع فارق أساسي ، وهو أن هذه الرسالة « رسالة إجابة » في حين كانت رسالة مطيع « رسالة دعوة » . ومن هذه الناحية تختلف الرسالتان : فرسالة مطيع عرض وإغراء ، ورسالة عليّ استجابة ووفاء . مطيع يعرض على صاحبه ألوان المتع التي أعدها لمجلسه ليغريه على الحضور ، وعليّ يقسم بتلك المتع التي عرضها عليه صاحبه ليعلم له أنه معتر بها ، مستجيب لها . والقسم هنا على حظ كبير من الطرافة والجمال ، وهو لا يستمد جماله وطرافته من هذه الألفاظ الحميلة التي يصوغه منها فحسب ، ولا من هذه المعاني الطريفة التي يعبر عنها فيه فقط ، وإنما يستمد هذا الجمال وهذه الطرافة من الملاءمة والانسجام بين موضوع الرسالة وبين هذه الألفاظ والمعاني . والشاعر إلى جانب اعتزازه بهذه الدعوة وفيّ لصاحبها وفاءً يعدل شوق صاحبه إليه ، فهو يقسم له هذا القسم الطريف أنه وفيّ له وفاءً صادقاً يصل به إلى درجة التفاني والتضحية ، فهو لا يستجيب لدعوته من أجل تلك المتع التي يعرضها عليه ، وإنما يستجيب لها من أجله هو ، فهو يؤثر مجلسه — ولو كان جديباً مقفراً — على أي مجلس آخر مهما تكن بشاشته وبهجته ، بل إنه لا يتردد في أن يختار جانبه هذا الجديب المقفر ولو انعرج الأنام جميعاً إلى جانب آخر يفيض بشاشة وبهجة

والواقع أن هذا اللون من الرسائل الشعرية التي كان يتبادلها شعراء هذه المدرسة فيما بينهم لون طريف في الشعر العربي ، لأنه نقل لموضوع من موضوعات النثر ، وهو كتابة الرسائل ، إلى الشعر . وهو أيضاً لون جديد ، لأن شعراء هذه المدرسة — كما أظن — أول من وضع الأساس لهذا اللون من الرسائل الشعرية التي ستحتل مكاناً في الشعر العربي المتأخر ، أو هم — على أقل تقدير — أول من وجه الأنظار إلى صلاحية الشعر لكتابة الرسائل . واللون الآخر من هذه « الإخوانيات » هو — كما قلنا — تلك المعانيات

التي كان يعيث بها شعراء هذه المدرسة بعضهم ببعض . وقد قلنا إن طبيعة الحياة التي كان يحياها هؤلاء الشعراء كانت تدفعهم إلى هذا اللون من المعابثة والمكايده الذي يقصد به قبل كل شيء إلى المزاح والضحك ، فكان طبيعياً أن تكثر أحاديث هذه المعابثة والمكايده في أخبارهم ، وأن تكثر في هذه الأحاديث وما يتردد فيها من شعر ألوان من الفحش والحلاعة والتهتك ، لأنها هي الجانب الخصب في حياتهم الذي يصلح مادة للعبث والمزاح والكيد والمكر . ولعل أطرف هذه الأحاديث ما يروييه صاحب الأغاني من عبث مطيع بحماد عجرد حين طلب إليه حماد أن يصحبه ليريه صديقه ظبية الوادي ، فلما التقيا بها أعجب بها مطيع ، فمضى يبادلها النظرات ، واستطاع أن يفسد عليهما مجلسهما . وغضب حماد وجعل يهجو ويسته ويشتكي إلى أصحابهما ، ولكنهم طلبوا إلى مطيع - إمعاناً في العبث بحماد - أن يهجو . ونظم مطيع أبياتاً يهجو بها ، ويتغزل في صديقه . وأخذ أصحابهما رقاعاً فكتبوا فيها الأبيات وألقوها في الطريق ، وأخذها حكم الوادي فغنى فيها « فلم يبق بالكوفة سقاء ولا طحّان ولا مكارٍ إلا غنى فيها » . وفسدت الصلة بين حماد وصديقه . ثم مضت مدة وتلاقى حماد ومطيع ، فطلب إليه مطيع أن يصحبه ليريه صديقه . وأحكم مطيع وصاحبه المكيدة ، فلم يكذ يستقر بهما المجلس مع حماد حتى اندفعت صاحبه في الغناء ، وكان أول صوت غنته تلك الأبيات التي نظمها مطيع في حماد . واستشاط غيظ حماد ، ولكن مطيعاً استطاع في النهاية أن يرضاه (١) .

على هذا النحو كانت تدور المعابثات والمكايدهات بين شعراء هذه المدرسة ، وكانت تصل بهم أحياناً إلى درجة الهجاء ، ولكن هذا الهجاء لم يكن يفسد ما بينهم من صداقة ومودة . وإذا حدث أن غضب أحدهم من صاحبه فسرعان ما يعتذر إليه ويمدحه ويتغنى بصداقته له وحبه إياه حتى يرأب الصدع ، ويداوى الجراح ، على نحو ما حدث بين مطيع وحماد عجرد أيضاً في مجلس أمير الكوفة حين اشتد بينهما المزاح حتى

(١) انظر القصة بتفاصيلها وشعرها في الأغاني ١٢/٧٨ - ٧٩ (سأى) .

انقلب هجاء فاحشاً ، فهجا حماد مطيعاً ، وهجا مطيع حماداً ، وأوشك
الشر أن يستشري بينهما ، لولا أن تدارك حماد الأمر ، فاندفع بمدح مطيعاً
بهذه الأبيات الرقيقة التي يتغنى فيها بصداقته وحبه وإخلاصه له :

كل شيء لي فداءً لمطيع بن إلياس
رجلٌ مُستملحٌ في كل لينٍ وشِماسٍ
عدلٌ روى بين جنبيَّ وعينيَّ براسي
غرس الله له في كبدي أحلى غراسٍ
لستُ دهرى لمطيعٍ بـ ن إلياس ذا تناسي
ذاك إنسانٌ له فضـ لٌ على كل أناس
فإذا ما الكأس دارت واحتساها من أخاسي
كان ذكرانا مطيعاً عندها ربحان كاسي (١)

ولعل أشد ما حدث بين شاعرين من شعراء هذه المدرسة هي تلك
الملاحاة التي ثارت بين مطيع وصديقه الحميم يحيى بن زياد حين لعبت الخمر
برأس مطيع فعربد على يحيى عربدة قبيحة وهجاه هجاء فيه إساءة لزوجته
وطعن فيها ، فغضب يحيى وحلف ألا يكلم مطيعاً أبداً . وتباعد ما بين
الصديقين اللذين « كانا لا يكادان يفترقان في فرح ولا حزن ، ولا شدة
ولا رخاء » . وتندم مطيعٌ على ما فرط منه ، وكتب إلى يحيى قصيدتين
يعتذر إليهما ، ويعترف بخطئه ، وبأنه يستحق هجره له ، ولكن
الصديق العاقل هو الذي يغفر لإخوانه ذنوبهم ، ويرى فيها هفوات لا يكاد
يخلو منها صديق :

إنما صاحبي الذي يغفر الذنب ويكفيه من أخيه أقلُّه
الذي يحفظ القديم من العهد وإن زلَّ صاحبٌ قلَّ عدله
ويتحسر على هذه الحفوة التي حدثت بينهما حتى كادت تقطع ما بينهما
من حبل الود بعد أن كانا كأنهما شخص واحد :

(١) انظر القصة بتفاصيلها وشعرها في الأغاني ١٣/٨٩ ، ٩٠ (بولاق) .

كنتُ وبجي كيدى واحد
 إنْ عضنى الدهر فقد عَضَّه
 نرْمى جميعاً وترانا معا
 يُوجعنا ما بعضنا أوجعاً
 أو نام نامتْ أعينٌ أربعٌ منا ، وإنْ أسهرْ فلن يَهْجَعَا
 يسرفى الدهر إذا سره وإنْ رماه فلنا فجَعَا

ويردّ هذه الحفوة وهذه القطيعة إلى أعداء لهما مشوا بالوشاية بينهما وأوقدوا النيران في صداقتهما حتى كاد « حبّل الود أن يُقْطَعَا » . وقبلَ بيجي اعتذار صديقه ، واستجاب لدعائه الحار الصادق ، فصالحه ، وعاود عشرته ، واتصل ما بينهما حتى فرق بينهما الموت ، فاستأثر بيجي ، وخطف صديقه يبكيه بكاء حاراً يفيض لوعة وأسى وحسرة وحزناً (١) .

ونعود مرة أخيرة إلى هذه المدرسة اللاهية لتتابع استعراضنا للوحاتها الفنية :

واللوحة الخامسة من لوحات هذه المدرسة « شعر الديارات » وهى تلك المجموعة من الشعر التى صور فيها هؤلاء الشعراء أوقات لهوهم التى قضوها فى الأديرة المسيحية . وقد رأينا من قبل (٢) أن هذه الأديرة كانت منتشرة فى منطقة الكوفة ، وبالذات فى منطقة الحيرة القريبة منها ، وأنها كانت توجد عادة فى المناطق الخلوية التى تمتاز بجمالها الطبيعى وسط الحدائق والبساتين ، وقلنا إن هذه الأديرة كانت مقصداً لطلاب الحر من المسلمين يتاح لهم فيها حظ كبير من الحرية والشراب واللهو مع من يقومون على حاناتها من فتيان الرهبان ونساء القساوسة وبناتهم ، وبخاصة فى أيام الآحاد والأعياد حيث تتوافد مواكب النصارى فى أبهى زينة وأجمل زى .

وقد صور هؤلاء الشعراء هذا الجانب من حياتهم تصويراً جميلاً رائعاً ، وصفوا فيه هذه الأديرة وما يحيط بها من مظاهر الطبيعة الحميلة ، ووصفوا مجالس الشراب فى حاناتها ودور الضيافة بها ، وتغزلوا فى راهباتها

(١) انظر القصة والقصيدتين فى الأغاني ١٢/٩٠-٩١ (ساسى) وانظر رثاء مطيع ليجي فى المصدر نفسه / ٨٦-٨٧ وفى أمالى المرتضى ١/٩٩-١٠٠ .

(٢) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢٢٢ .

الحميلات ، وفي أولئك الفتيان والفتيات الذين كانوا يقومون عليها ويقدمون
الحمر لروادها ، ووصفوا مواكب النصارى في طريقهم إليها وما كان
يجرى فيها من ألوان العبث ، وغير ذلك من مظاهر الحياة فيها .

وقد عرف من بين هؤلاء الشعراء جماعة بملازمتهم هذه الأديرة ،
وكثرة شعرهم فيها . ولغل أشهرهم شاعران : الثرواني ، وبكر بن
خارجة .

والثرواني - كما يذكر الرواة (١) - « كوفي من المطبوعين في الشعر ،
والمنهمكين في البطالات ، والمتطرحين في الحانات ، والمدمنين لشرب
الحمر ، والمغرقين في اتباع المرد ، لا يعرف شيئاً غير ذلك ، ولا يوجد
في شيء من أمر الدنيا إلا فيه » . ويذكرون عنه (٢) أنه « كان كثير
الإلام بالديرة » وأنه كان له صديق من رهبان دير الحريق بالحيرة « ظريف
مليح القلابة جيد الشراب » وأنه كان ينتهز فرصة أعياد النصارى ،
وبخاصة يوم الشعانين ، فيخرج مع بعض أصحابه يتزهون أعينهم فيما
يرونه « من الحوارى والغلمان » ، فلا يزال « يعبث ويتعرض ويُقبل
ويعانق » دون أن ينكر عليه أحد فعله ، إذ « كان معروفاً بذلك » ، ثم يعدل
مع أصحابه إلى قلابة صديقه الراهب فيشربون على سطحها المشرف على
الرياض والغدران حتى يثملوا فيناموا هناك . فإذا أفاقوا عادوا إلى الكوفة ،
ليفرغ الثرواني إلى شعره يصور فيه ما حدث له ولهم من هو وشراب ومتعة :

خرجنا في شعانين النصارى وشيئنا صليب الحائليق
فلم أر منظرأ أحلى بعينى من المتقينات على الطريق
حملن الخوص والزيتون حتى بلغن به إلى دير الحريق
أكلناهن باللحظات عشقا وأضمرنا هن على الفسوق (٣)

والآيات يشيع فيها الجو النصراني ، وتترامى فيها مواكب النصارى في

(١) الشاشي : الديارات/١٤٩ .

(٢) العمرى : مسالك الأبصار ١/٣١٥ - ٣١٦ .

(٣) العمرى : المصدر السابق / ٣١٦ .

أعيادهم وهم يحملون الصليبان والحوص والزيتون . والشاعر يصور خروجه مع أصحابه ليمتعوا بصرهم بالنصرانيات الحميلات ، بل ليأكلوهن أكلاً بنظراتهم الواهة وهن في طريقهن إلى هذا الدير ليحتفلن فيه بعيد الشعانين ، وهو لا يتورع عن أن يصرح برغبته الفاجرة التي يضمهرها في قلبه لهن ، ويود لو يستطيع إظهارها .

ولم يكن دير الحريق الدير الوحيد في حياة الثرواني ، وإنما كان يتردد على أكثر أديرة الحيرة وقطربل ، ويبعد أحياناً إلى أديرة الموصل . وتفيض كتب الديارات بأخبار تردده على دير ابن مزعوق ، ودير مارت مريم ، ودير حنة ، ودير حنة الكبير ، وقبة السنيق ، ودير فاثيون ، من أديرة الحيرة (١) ، وعلى دير أشموني بقطربل (٢) ، وعلى دير الأعلى بالموصل (٣) .

وتفيض مجموعته الفنية التي وصلت إلينا — وهي قليلة نسبياً — بأخبار تردده على هذه الأديرة ، وما كان يجري فيها من شرب ولهو (٤) ، ومن غزل في فتيان الرهبان (٥) ، ومن عبث بفتيات النصارى في مواكب أعيادهم (٦) ، كما يصف الطبيعة الحميلة التي تحيط بهذه الأديرة (٧) ، ويصور حنينه — إذا ما فارقها — إلى أيامه ولياليه فيها (٨) . وهو في أثناء هذا كله يسجل قرع النواقيس ، وتراتيل القساوسة والشمامسة وهم يقدسون :

-
- (١) انظر المصدرين السابقين : الشابتي / ١٤٨ - ١٥٠ ، والعمرى / ٣١٣ ، ٣١٥ - ٣٢٠ .
- (٢) انظر الشابتي / ٣٢ .
- (٣) انظر الشابتي / ١١٢ ، ١١٣ .
- (٤) انظر أبياته الخائية في الشابتي / ١٤٩ ، ١٥٠ ، والعمرى / ٣١٧ ، وأبياته القافية في العمرى / ٣١٥ .
- (٥) انظر أبياته الخائية في العمرى / ٣٢٠ .
- (٦) انظر أبياته القافية « خرجنا في شعانين النصارى » في العمرى / ٣١٦ .
- (٧) انظر أبياته الرائية في الشابتي / ١٤٨ ، ١٤٩ ، والعمرى / ٢١٦ .
- (٨) انظر أبياته القافية « دير الحريق وقبة السنيق » في العمرى / ٣١٥ ، وأيضاً « دير الحريق وبيعة المزعوق » في المصدر نفسه / ٣١٦ .

اشربْ على قرع النواقيسِ في دير أشْمُونِي بتَغْلِيْسِ
لا تُخَفْ كأسُ الشربِ، والليلُ في حد نعيم لا . ولا بُوسِ
إلا على قرع النواقيسِ أو صوت قِيسَان وتشميسِ
فإنما الشيءُ بأسبابه ومُحْكَم الوصف بتأسيسِ
فهكذا فاشربْ ، وإلا فكن مجاوراً بعض النواويسِ (١)

والآيات دعوة صريحة إلى تلك « الحمر النصرانية » التي كان يحبها
حبا يصل إلى درجة التقديس والعبادة ، ولكنها دعوة من نوع خاص .
إنها دعوة إلى شرب هذه الحمر النصرانية في جو نصراني خالص . إن الشاعر
لا يدعو إلى شرب الحمر في كل وقت كما يفعل أولئك الذين لا يحسنون
اختيار أوقاتها ، وإنما يدعو إلى شربها في وقتين : عندما تقرر نواقيس هذه
الأديرة ، وبخاصة في ساعة الغلس عندما يختلط آخر الليل بأول الصباح
ويبدأ الرهبان في صلاتهم ، وعندما يأخذ القساوسة والشمامسة في تراتيلهم
الدينية على أنغام « الأرغن » الناعمة الحاملة ، ويرى أن هذين الوقتين هما
اللذان يحلو فيهما الشراب ، وترتبط فيهما الأشياء بأسبابها .

ويبالغ الثرواني أحيانا في نزعته ، ويصل به التطرف إلى درجة الرغبة
في مشاركة النصارى في أعيادهم وصلواتهم وعقائدهم ، بل إلى الدعوة
إليها :

اسقني الراح صباحا قهوة صهباء راحا
واصطبح في الدير الاعلى في الشعانين اصطباحا
إن من لم يصطبحها الـ يوم لم يلق نجاحا
ثم قلدتني من الزيب ستون والخوص وشاحا
في الشعانين وإن لا قيت في ذاك افتضاحا
عظم الأحبار والرهـ بان والصليب الملاحا
واجعل البيعة والقصـ سر جميعاً مستراحا

لا كمن يمزح بالشُّهـ . مرة والخلع مزاحا
أو دع الشهرة والزم . كل من يهوى الصلاحا
والزم الجمعة والبُكـ . مرة فيها والرواحا (١)

أرأيت إلى هذه الدعوة المتطرفة التي توشك أن تصل إلى الإلحاد والكفر ؟
إن الشاعر يصرح بأنه غير عابث فيها ولا مازح ، وإنما هو صادق فيها
ومؤمن بها . إنه يطلب إلى ساقبه أن ينصّره لا في مظهره فحسب ، وإنما
في عقيدته أيضاً . إنه يريد أن يحتفل مع النصاري بأعيادهم ، فيحمل معهم
سعف النخل وأغصان الزيتون في الشعانين ، ولا يبالي أن يفتضح أمره بين
المسلمين . بل إنه يدعو إلى تعظيم أحبار النصاري ورهبانهم وصلبانهم التي
يبدى إعجابه بها ، وينادى بأن يكون مستقره في داخل البيع مع الرهبان
والقساوسة . ثم يعلنها جريئة متطرفة : إنه لا يقول هذا عبثاً وإنما هو
جادٌ فيه . إنه ليس كأولئك الخلقاء المنافقين الذين يصطنعون الخلاعة
اصطناعاً لينالوا من ورائها الشهرة . وهو يريد أن يكون أصحاب الخلاعة
على حظ من الشجاعة المعنوية : فلما أن يؤمنوا في نفوسهم بما يفعلونه ،
ولما أن يتركوا سبيل العبث والخلاعة ، ويلزموا سبيل التقوى والصلاح ،
فيحافظوا على الصلوات وشهود الجمعة وملازمة المساجد ، أما هذا النفاق
الديني فشيء لا يحبه ولا يرضاه لا لنفسه ولا لهم .

وهو يصرّح بأنه لا يبالي بشيء في الحياة ما دامت تجود عليه بنديم
يشرب معه ، وكأس يشرب فيها ، وظبي يعبث به ، ومغن يستمع إليه ،
في تلك الحدايق الحميلة التي تتوسط الأديرة وتحيط بها :

دع الأيام تفعل ما أرادت إذا جادت بنَدَمان وكاسٍ
ومارِ مريم والصحن فيه حُدَيْقَتان من وردٍ وآسٍ
وظبي في لوانحظ مقلتيه نَعاسٌ من فتور لا نَعاسٍ
ونخيلٌ لا يحول عن التصابي ذكور للمودة غير ناسٍ

ومحتضن لطنبور فصيح يغني بشعر أبي نواس
وما اللذات إلا أن تراني صريعاً بين باطية وكاس (١)
إنها صورة صادقة للحياة التي يتمناها هذا الشاعر ، وهي الحياة التي كان
هؤلاء الشعراء يحبونها في تلك الأديرة . وفعلاً لقد حققت الأيام للشاعر
كل ما يتمناه ، ولم تبخل عليه بشيء من اللذات التي صورها في شعره ،
وإنما سقته الكأس حتى الثمالة ، ولم تتركه إلا كما تمنى « صريعاً بين باطية
وكاس » ، ولكنها الصرعة التي لا إفاقة بعدها ، صرعة الموت (٢) .
وأما بكر بن خازجة فقد كان — كما يذكر الشاذلي (٣) — من
المنهمكين في الخمر ، والمستهترين بالتطرح في الحانات والديارات ، وكان
أكثر شعره في ذلك . ولكن الظاهر من أخباره أنه لم يكن ملازماً للأديرة
ملازمة الثرواني لها ، وإنما كان يتردد عليها من حين إلى حين . وربما كان
السبب في هذا ضيق ذات يده ، فقد كان — كما يذكر صاحب الأغاني (٤) —
« وراقاً ضيق العيش ، مقتصراً على التكسب من الوراق » ، وصرف أكثر
ما يكسبه إلى النبيذ . وكان أكثر تردده على الحيرة ، وهناك كان يتردد
على أديرتها كلما سمحت ظروفه بذلك . ولكن لم يكن تردده على الحيرة
من أجل الخمر وحدها ، وإنما كان هناك سر آخر يخفى وراء ذلك . لقد
كان يعشق غلاماً نصرانياً من فتيان الرهبان بدير الحاثليق بها (٥) . ومع ذلك
فلم يكن تردده على دير الحاثليق وحده ، وإنما كان يتردد على غيره من
أديرة الحيرة أيضاً ، ويتغزل في رهبانها وأبناء قساوستها . لقد شهدته قبة
الشتيق (٦) يتغزل في بعض فتيانها (٧) ، كما شهدته دير مارت مريم يتغزل

(١) العمري / ٣١٧ ، ٣١٨ .

(٢) يذكر الرواة أنه وجد ميتاً في حانة خمار بين زقي خمر (انظر الشاذلي / ١٤٩) .

(٣) ص ١٥٦ .

(٤) ٨٧/٢٠ (ساسي) .

(٥) انظر المصدر السابق / ٨٧ ، والعمري / ٣٠٨ .

(٦) هي في العمري بالسين والنون (انظر / ٣١٥ ، ٣٢٠) وهي في الشاذلي بالسين والتاء
(انظر / ١٥٥) ويذكر ناشره أنها من اللفظة السريانية « شتيقا » بمعنى الساكت ، الصامت
(انظر الهامش رقم ٤) .

(٧) انظر قصيدته في ذلك في الشاذلي / ١٥٦ .

في ابن أحد قساوسته (١) ، وشهده دير حنة يتغنى بشربه فيه ومظاهر الطبيعة الحميلة من حوله (٢) .

وكان من نتيجة تردد ابن خارجة على هذه الأديرة من أجل فتیان الرهبان وأبناء القساوسة أن مجموعته الفنية التي وصلت إلينا - على قلتها - يدور أكثرها حول الغزل بهؤلاء الفتیان (٣) . وأشد ما كان يفتنه منهم تلك الزنانير التي كانوا يعقدونها حول خصورهم ، فتبدى دقتها وثقل ما تحتها ، ومن هنا كثر حديثه عنها . وهو أحياناً يذكر أن هذا الزنار إنما يمتد إلى قلبه ، ويحترق أحشاه :

فاقصدوا قُبّة الشّتيق وظيّماً سكّن الدير قد سباني رخياً
عقدُ زنّاره توصل بالقلـ سب وأمسى بين الحشاخزوما (٤)
وأحياناً يذكر أن هذا الزنار إنما قدّ من كبده ، فهو قطعة منها يعقدها صاحبه على خصره :

زُنّاره في خصره معقودُ كأنه من كبدي مقدود (٥)
وأحياناً أخرى يذكر أن معاقد الزنار في خصر صاحبه هي السبب في هيامه به ، بل هي التي أذاقته العذاب ألواناً شتى ، فيتجه بحديثه إليها كأنه يستعطفها :

معاقدَ الزنّار في خصره عذبتي بالحـب ألوانا (٦)
على أن أطرف ما في مجموعته الفنية شيثان : الأول تلك الأبيات التي يذكر الرواة أنه نظمها في دير مارت مريم « على قراءة النصارى وضرب النواقيس (٧) » . وإذا كان الثرواني - كما رأينا - كان يشرب على قرع

(١) انظر أبياته الميمية في العمرى / ٣١٨ .

(٢) انظر أبياته القافية في العمرى / ٣١٣ .

(٣) انظر الشابشتى / ١٥٦ ، والعمرى / ٣٠٨ ، ٣١٨ ، والأغاني / ٨٧/٢٠ (سأسى) .

(٤) الشابشتى / ١٥٦ .

(٥) العمرى / ٣٠٨ ، والأغاني / ٨٧/٢٠ (سأسى) .

(٦) الشابشتى / ١٥٦ .

(٧) العمرى / ٣١٨ .

النواقيس وتراتيل القساوسة والشامسة ، فإن ابن خاروجة كان ينظم الشعر عليهما ، وكأنه كان يجد في تلك الأنغام التي تتجاوب بها أرجاء الأديرة ما يصلح أن يكون « علامات موسيقية » يملؤها شعراً عربياً ، فمضى يحاول هذه المحاولة الموسيقية في هذه الأبيات :

بتنا بمارت مريم سقيا لمارت مريم
ولقسها يحيي المهيـنـم بعد نؤم النؤم
ولبوشع ولحمـره حمراء مثل العنـدم
ولفتية حققوا به يعصون لؤم اللؤم
يسقيهم ظبي أغنـ لطيف غلثي المعصم
يرمي بعينيه القلو بـ كمثل رمى الأسهم

لقد تخير الشاعر لأبياته « مجزوء الكامل » يملأ هذه « العلامات الموسيقية » بتفاعيله التي تتوالى فيها الفواصل الصغرى والأوتاد المجموعة - على حد اصطلاحات أصحاب العروض - بعضها في إثر بعض في انتظام وتتابع ، لعله يحدث به صوتاً يشبه صوت دقات النواقيس . ثم - لكي يقوى هذا التشابه - مضى يكرر بعض الألفاظ في أبياته كما فعل في البيت الأول الذي يوشك الشطر الثاني منه أن يكون تكراراً لفظياً للشطر الأول ، كما مضى يعتمد على الاشتقاق اللفظي ليحدث ما يسميه علماء البلاغة الحناس الناقص كما فعل في البيت الثاني والبيت الرابع ، وكأنه بهذا يقلد ترجيع دقات الناقوس . ومع ذلك فإننا نلاحظ أنها محاولة على حظ غير قليل من السداجة ، فالشاعر لم يبتكر وزناً جديداً يمثل تمثيلاً دقيقاً دقات النواقيس العالية القوية وما يختلط بها من أنغام الأرغن الحاملة الناعمة ، وإنما اعتمد على وزن قديم يعرفه العرب منذ أقدم عصورهم ، ويكثر دورانه في شعرهم ، غاية ما في الأمر أنه تخير مجزوءه ظناً منه أن قلة تفاعيله تكسبه شيئاً من القوة والسرعة يشبه دقات النواقيس في قوتها وسرعتها . أما قراءة النصارى على أنغام الأرغن فشئ لم يلتفت إليه الشاعر ولم يحاول تقليده

في محاولته مكتفياً بتلك المحاولة الساذجة لتقليد قرع النواقيس الذي كان يملأ سمعه برنينه العالي وطنينه القوى .

والثاني تلك الأرجوزة التي يذكر الرواة أنه نظمها في الغلام النصراني الذي كان يعشقه ، وذكر فيها النصاري وشرائعهم وأعيادهم ، وسمى دياراتهم ، وفضلهم على غيرهم (١) . ومما يؤسف له أن هذه الأرجوزة الطريقة قد فقدت ولم يصل إلينا منها سوى هذه الشطور القليلة (٢) :

وشادن قلبي به معمُودٌ شيمته الهجران والصدود
لا أسأم الحرص ولا يجود والصبر عن رؤيته مفقود
زناره في خصره معقود كأنه من كبدي مقنود

وهي شطور تم عن جمال الأرجوزة وطرافتها ، وبخاصة الشطرين الأخيرين اللذين كان دعبل يعجب بهما إعجاباً كبيراً ، ويصرح بأنه يحسد صاحبها عليهما (٣) ، ويقول : ليت هذين البيتين لي بمائة بيت من شعري (٤) . وأسفنا على ضياع هذه الأرجوزة يرجع إلى طرافة موضوعها ، وإلى قيمتها الفنية من حيث هي مادة طيبة لدراسة تأثير هؤلاء الشعراء بالحياة النصرانية التي كانوا يعيشون فيها ، ومدى استغلاهم لها في شعرهم . ولكن مما يخفف هذا الأسف ، وقد يعوّض هذه الخسارة الفنية أنه قد وصلت إلينا بعض قصائد لشعراء آخرين – وإن يكونوا غير كوفيين – ينهجون فيها النهج نفسه ، كقصيدة أبي نواس القافية التي يخاطب بها غلاماً نصرانياً كان يهواه (٥) ، وكأرجوزة مدرك بن علي الشيباني المزدوجة الطويلة في غلام نصراني كان يهواه أيضاً (٦) . وأغلب الظن أن أرجوزة ابن خارجة كانت صورة من هاتين القصيدتين في موضوعها .

(١) الأغاني ٢٠ / ٨٧ (سأسي) .

(٢) المصدر السابق / ٨٧ .

(٣) المصدر السابق / ٨٧ .

(٤) العمري / ٣٠٨ .

(٥) انظرها في الشابشي / ١٣١ - ١٣٢ .

(٦) انظرها في ياقوت : معجم الأدباء ٧ / ١٥٣ - ١٥٨ .

هذه هي الموضوعات الأساسية التي شغل بها شعراء مدرسة الكوفة
اللاهية : خمريات ، وغزل ، وزندقة ، وإخوانيات ، ونصرانيات .
وهي كلها أصداء صادقة لحياتهم التي كانوا يجيئونها ، وتعبير حر عما كان
يجرى فيها من ضروب اللهو والمجون والخلاعة والاستهتار بالدين ، وتصوير
لما كان يدور بينهم من وفاء وإخلاص ، أو من عبث ومزاح ، أو من
كيد ومكر .

والظاهرة الفنية التي نريد تسجيلها في ختام الحديث عن هذه المدرسة
هي تلك الخطوة البعيدة المدى التي خطاها شعراؤها بالشعر الكوفي سواء من
ناحيته الموضوعية أو من ناحيته الفنية ، وهي خطوة بعدت به بعداً كبيراً
عن صورته القديمة التي رأيناها عند شعراء الحياة السياسية ، أو شعراء
الحياة القبلية ، أو شعراء الحياة الاقتصادية .

أما من حيث الموضوع فقد بعد هؤلاء الشعراء عن الدائرة الرسمية التي
كان الشاعر يتقمص فيها شخصية حزبه ، أو شخصية قبيلته ، أو شخصية
الظروف العامة التي تحيط به وبجماعته ، ومضوا يعبرون عن حياتهم الشخصية
في دائرتها الخاصة ، ويسجلون موضوعاتها في حرية وصراحة بل في إباحية
سواء أَرْضَى الناس من حولهم عنها أم لم يرضوا ، ويصورون نفسياتهم
على حقيقتها وما يدور فيها من نزعات شاذة خارجة على العرف والتقاليد
والأخلاق والدين ، دون أن تظهر منهم أية محاولة للكبت النفسى أو النفاق
الاجتماعى أو الرياء الدينى ، وتحول الفن عندهم من تعبير عن الحياة التي
يجيهاها الناس إلى تعبير عن الحياة التي يجيئونها هم ، ومن محاولة لإرضاء
الناس إلى محاولة لإرضاء أنفسهم ، ومن تقليد لما كان يقوله الشعراء من
قبلهم إلى تصوير صادق لحياتهم ونفوسهم . وكانت نتيجة ذلك أن أصبحت
موضوعات شعرهم هي موضوعات حياتهم ، لا موضوعات حياة الناس ،
والمعانى والأفكار التي يعرضون لها هي المعانى والأفكار التي تملأ نفوسهم
وعقولهم ، لا التي تملأ نفوس الناس وعقولهم . ومن هنا تحول « الديوان
الشعرى » عندهم من صورته القديمة التي تدور في تلك « الدائرة التقليدية »
المألوفة إلى صورة جديدة تدور في « دائرة حرة » لم يألفها الشعر العربى

من قبل ، ولم يعد يُقصد به إلى « المادة » وإنما أصبح يقصد به إلى « الفن » الخالص ، فاختلف منه شعر المناسبات وبخاصة المدح والفخر . وإذا كان « الديوان الشعري » عند شعراء مدرسة الغناء قد دار — كما قلنا من قبل — حول « قصة الحب » وما تنطوي عليه من غزل مهذب أحياناً ، ومن هو وعبث أحياناً أخرى ، فإن « الديوان الشعري » عند هؤلاء الشعراء كان يدور حول « قصة المحون » وما تنطوي عليه من خمر وجوارٍ وغللمان واستهتار بالخلق والدين .

وأما من حيث التعبير الفني فقد تابع شعراء هذه المدرسة السير في الطريق الذي سلكه من قبلهم شعراء مدرسة الغناء حتى بلغوا نهايته . لقد رفضوا رفضاً يوشك أن يكون تاماً « المعجم اللغوي القديم » الذي كان الشعراء القدماء يشتقون منه مادتهم اللغوية ، واعتمدوا اعتماداً يوشك أن يكون تاماً على « المعجم اللغوي الشعبي » الذي كانوا يتكلمون به ، ولم يحاولوا أن يلبسوا في صناعتهم الفنية ذلك « الزى الرسمي » الذي كان الشعراء القدماء يلبسونه كلما تهيئوا للقاء « ربة الشعر » ، وإنما مضوا يلقون هذه الربة في ثيابهم العادية دون أن يكلفوا أنفسهم عناء تلك « الرسميات » التي تعوق الشاعر عن التحرر والانطلاق ، وتفرض عليه كثيراً من القيود والتكاليف والتكلف أيضاً . وكان من نتيجة هذا التحرر وهذا للانطلاق أن رق أسلوبهم ، وسهلت ألفاظهم ، ولانت تعبيراتهم ، وأوشك أكثر شعرهم أن يكون صورة من كلامهم العادي ، وأوشكت الصناعة الفنية أن تختفي منه . إن الشعر عندهم أصبح صورة من أحاديثهم التي تدور بينهم في مجالسهم الخاصة حول الخمر والدين ، وترديداً لأحاديثهم التي يعبثون فيها بالحواري والغلمان ، أو يعبثون فيها بعضهم ببعض ، بكل ما فيها من صراحة مكشوفة وإباحية فاضحة ، وفحش في القول ، وتهتك في التعبير . ومن الواضح أن السرف في ذلك يرجع إلى طبيعة الحياة المتحللة التي كانوا يحيونها في إباحية مسفة وتهتك فاجر « فإن العاطفة التي أصبحت تستطيع أن تحيا من غير جناح ولا رقيب — كما يقول الدكتور طه حسين (١) — أصبحت تستطيع أن

(١) حديث الأربعاء ٤٥/٢ .

تصف نفسها من غير تكلف ولا تقيّد بالقديم . وإذا كان الشاعر يستطيع أن يشرب جهرًا دون أن يستخفى من الشرطة ، فما له لا يصف الخمر كما يحب دون أن يخشى سطوة الأصمعي أو أبي عبيدة ؟ »

وكما اتجه شعراء مدرسة الغناء إلى الأوزان القصيرة والبحور المحزوءة يصوغون فيها شعرهم ، اتجه شعراء هذه المدرسة إليها أيضاً ، بل بالغوا في اتجاههم واندفعوا فيه . والسبب هنا هو السبب هناك ، وهو صلة هؤلاء الشعراء بالغناء . فقد كان الغناء شيئاً أساسياً في حياتهم ، ولوناً من ألوان لهوهم لم تكن تستغنى عنه مجالسهم . وقد قلنا منذ حين إن المرأة التي كانت موضوعاً للغزل الطبيعي عندهم كانت من تلك الطائفة من الجوارى المغنيات التي كانت الكوفة وبغداد تزخران بها . ولم تكن الصلة بين هؤلاء الشعراء والقيان صلة هو وعبث فحسب ، وإنما كانت صلة فنية أيضاً ، فقد كانوا يقدمون إليهن شعرهم ليتغنين به . وكذلك كانت تقوم مثل هذه الصلة الفنية بينهم وبين طائفة من المغنين ، وقد استمعنا منذ قليل إلى مطيع وهو يذكر لصديقه يحيى - في رسالته الشعرية التي بعث بها إليه - أن مجلسه الذي يدعوه إليه يضم حكماً الوادئ المغنى . ويروى صاحب الأغاني أن الخليفة الوليد بن يزيد ظل يستمع أسبوعاً متوالى الأيام إلى حكم الوادئ وهو يغنيه لحناً من شعر مطيع (١) . كما يذكر أن التيمي الشاعر كان صديقاً لإبراهيم الموصلي وابنه إسحاق وندباً لهما (٢) . والواقع أن الصلة بين هؤلاء الشعراء وبين الغناء وأصحابه لا تحتاج إلى أن نثبتها أو نسوق الأمثلة عليها ، لأنها طبيعية ما دما قد لاحظنا أن الغناء كان لوناً من ألوان حياة هؤلاء الشعراء لا تستغنى عنهم مجالسهم . وقد رأينا الثرواني ، وهو يرسم صورة لحياته اللاهية في أبياته السينية ، يذكر من ألوانها التي يحرص عليها أن يستمع إلى مغن يحتضن طنبوره ويغنيه بشعر أبي نواس . وكان من نتيجة هذه الصلة أن اندفع هؤلاء الشعراء نحو الأوزان القصيرة والبحور المحزوءة

(١) ٧٧/١٢ (سأى) .

(٢) ١١٥/١٨ (سأى) .

ينظمون فيها شعراً سهلاً رقيقاً يحرصون فيه على أن يكون صالحاً للتلحين والغناء .

وكان من نتيجة هذه الصلة أيضاً أن اشتد اندفاع هؤلاء الشعراء نحو « المقطوعات » ليرضوا بها حاجة المغنين والمغنيات إلى التكرار والإعادة . وهي ظاهرة فنية سجلناها من قبل على شعر مدرسة الغناء . والفرق بين المدرستين هو اندفاع شعراء مدرسة اللها نحو « المقطوعة » ومبالغتهم في الاعتماد عليها .

ومن الممكن أن نعلل لهذا الاندفاع نحو الأوزان القصيرة والبحور المحزوءة من ناحية ، ونحو المقطوعة من ناحية أخرى ، بأن هذا الاتجاه الذى كان قد بدأ عند شعراء مدرسة الغناء أصبح « البدع الفنى » عند شعراء هذه المدرسة فى تلك « الدائرة الفنية الحرة » التى قلنا إنهم كانوا يعبرون فيها عن حياتهم الشخصية الخاصة تعبيراً سريعاً متعجلاً .

ولكن من المهم أن نلاحظ أن هؤلاء الشعراء كانوا إذا خرجوا من هذه « الدائرة الحرة » إلى « الدائرة الرسمية » خلفوا وراءهم هذا « البدع الفنى » الجديد ، ومضوا يلبسون « الزى الرسمى » الذى كان يلبسه الشعراء القدماء حين يتهيئون للقاء ربة الشعر . ومن هنا كان لهم أسلوبان مختلفان : أسلوب جديد ، وأسلوب قديم . وإذا كانوا فى اتجاههم نحو الأسلوب الجديد يحاولون إرضاء حاجة أصحاب الغناء ، فإنهم فى اتجاههم نحو الأسلوب القديم كانوا يحاولون إرضاء أصحاب اللغة . ولهذا نرى أن تؤخر الحديث عن هذا الجانب إلى الفصل التالى حيث نتحدث عن « الشعر والحياة اللغوية » .

الفصل الثالث

الشعر والحياة العقلية

(١) بين الشعر والحياة العقلية

(٢) الشعر والحياة الدينية

(٣) الشعر والحياة اللغوية

(٤) الشعر والحياة المذهبية

بين الشعر والحياة العقلية :

رأينا أن الكوفة كانت مركزاً من المراكز الأساسية للثقافة الإسلامية في العصر الأموي وفي صدر العصر العباسي ، وعرضنا للعوامل التي هيأت لها أن تحتل هذه المنزلة ، وللتيارات الثقافية والعقلية التي كانت تندفع فيها ، وقلنا إنها لم تكن بمعزل عن المراكز الثقافية الأخرى وبخاصة البصرة وبغداد ، إذ كانت بينها وبين هذه المراكز صلات من « التبادل الثقافي » (١) . ونريد أن نتبين هنا إلى أي حد أثرت هذه الحياة العقلية بما كان يتردد فيها من ثقافات مختلفة ، وإلى أي حد أثر هذا التبادل الثقافي بما كان ينطوي عليه من تأثير وتأثير ، في حياة الشعر الكوفي لهذه الفترة التي ندرسها . وهذا يدفعنا إلى الحديث أولاً عن الصلة بين الشعر والحياة العقلية .

إلى أي حد يتأثر الشعر بالحياة العقلية ؟

يبدو أننا يجب - لكي نجيب عن هذا السؤال - أن نفرق بين شيئين : بين الحياة العقلية في صورتها التعليمية الخاصة ، وبين الحياة العقلية في صورتها الحيوية العامة ، أو - بعبارة أخرى - بين الحياة العقلية في دائرتها الخاصة من حيث هي قواعد ونظريات وموضوعات للدرس والبحث والجدل والمناقشة ، وبين هذه الحياة في دائرتها العامة من حيث هي تيار من تيارات الحياة التي تندفع حول الناس فتجذبهم إليها دون أن تجعل منهم علماء متخصصين فيها ، وإنما تؤثر فيهم كما تؤثر سائر التيارات السياسية والاجتماعية

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٣١ - ٢٤٢ .

والاقتصادية . إننا نريد أن نفرق بين هذه الحياة من حيث هي مجموعة من الأفكار تعيش لها ومعها طبقة خاصة تدرسها وتبحث فيها ، وبينها من حيث هي مجموعة من الأفكار. تقدمها هذه الطبقة الخاصة إلى الناس ليعيشوا معها - لا لها - متأثرين بها تأثراً يختلف حسب استعدادهم الثقافي ومزاجهم العقلي .

في ضوء هذه التفرقة بين الحياة العقلية من حيث هي حياة تعليمية في دائرة خاصة وبينها من حيث هي جانب من جوانب الحياة العامة التي يعيش فيها الناس ، نستطيع أن نحدد موقفنا من صلة الشعر بالحياة العقلية .

فمن المعروف أن مهمة الشعر ليست مهمة علمية ولا مهمة تعليمية وأن الشعراء لا يقومون في الحياة بذلك الدور « الأكاديمي » الذي يقوم به العلماء ، ولا بذلك الدور « المدرسي » الذي يقوم به المعلمون ، وعندما يتحول الشعر ليؤدي هذه المهمة فإنه يسجل انحرافاً في خط سيره الطبيعي يبعده عن المجال الفني إلى المجال النظمي ، ومن هنا يصبح بحثنا عن الصلة بين الشعر الكوفي والحياة العقلية التعليمية بحثاً لا مبرر له ولا غناء فيه ، لأنه بحث عن شيء لا وجود له ، فليس بين أيدينا من مجموعة الشعر الكوفي شعر يعبر به أصحابه عن مذاهب القراء أو الفقهاء أو المحدثين (١) ، ولا شعر يسجل مذاهب النحاة واختلافاتهم (٢) أو اتجاهات اللغويين

(١) ربما نستطيع أن نستثنى من هذا تلك الأبيات التي تروى لمساور الوراق الشاعر الكوفي ، وهو من أصحاب الحديث ورواته ، في مهاجمة مدرسة الرأي في الفقه الإسلامي ، وهي التي تقابل مدرسة الحديث ، وأبياته التي رجع فيها بعد ذلك عن رأيه تحت تهديد أصحاب أبي حنيفة (انظر الأغاني ١٦/١٦٣ - ساسي) . ولكن هذه الأبيات ليست على حظ يذكر من الفنية ، وإنما هي أقرب إلى النظم منها إلى الشعر .

(٢) هناك طائفة قليلة من القصائد والمقطوعات تصور الصراع بين مدرستي الكوفة والبصرة النحويين ، ولكنها كلها بصرية (انظر ابن الأنباري : نزعة الألبا / ٢٩ ، ١٠٧ - ١٠٩ ، ٢٨٧ - ٢٨٨) .

والرواة^(١) ، ولا شعر يبحث في المذاهب والعقائد من الناحية العقلية الخالصة على نحو ما يبحث فيها أصحاب الملل والنحل ، بل ليس أمامنا من بين علماء هذه الاتجاهات العقلية شاعر نستطيع أن نخلع عليه صفة الشعر ونحن مطمئنون . ومن الحق أن بعض هؤلاء العلماء كانوا يقولون الشعر من حين إلى حين ووصلت إلينا طائفة من أشعارهم ، كذلك الأبيات التي تروى لشريح القاضي^(٢) وللشعبي الفقيه المحدث^(٣) ولابن شبرمة القاضي الفقيه^(٤) ، وكذلك الأبيات التي تحتفظ بها بعض المصادر للرواسي^(٥) والكسائي^(٦) والفراء^(٧) ، ولكن هذه الأبيات — من ناحية — لا تعبر عن اتجاهاتهم العقلية ، أو — بعبارة أخرى — لا تدور في دائرة اختصاصهم ، وهي — من ناحية أخرى — لا تعد شعراً بالمعنى الفني الدقيق الذي يجعلنا نسلك أصحابها في عداد الشعراء ، ورأى ابن خلدون في شعر العلماء وبعده عن الفصاحة وتعليه ذلك لمحة فنية دقيقة ، فهو يرى أن الفقهاء وأهل العلوم كلهم قاصرون في البلاغة « وما ذلك إلا لما يسبق إلى محفوظهم ويمتلىء به من القوانين العلمية والعبارات الفقهية الخارجة عن أسلوب البلاغة والنازلة عن الطبقة ، لأن العبارات عن القوانين والعلوم لاحظت لها في البلاغة ، فإذا سبق ذلك المحفوظ إلى الفكر وكثر وتلونت به النفس ، جاءت الملكة الناشئة عنه في غاية القصور ، وانحرفت عباراته عن أساليب العرب في كلامهم . وهكذا نجد شعر الفقهاء والنحاة والمتكلمين

(١) ما عدا تلك الأبيات التي نظمها الكسائي في رواية كلام في اللغة دار بينه وبين بعض فتيان البادية (انظر الجاحظ : البيان والتبيين ١/ ١٦٤) ولكنها — على كل حال — لا تمثل اتجاهات علمياً ، وهي لا تعدو أن تكون إحدى الطرائف التي كان هؤلاء اللغويون يتندرون بها .

(٢) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/ ٩٥ ، ٩٨ . وابن رشيق : العمدة ١/ ١٧ ، ١٨ .

(٣) انظر ابن سعد : المصدر السابق / ١٧٨ .

(٤) انظر المصدر نفسه / ٢٤٥ .

(٥) انظر ابن الأنباري / بغية الوعاة / ٣٤ .

(٦) انظر ابن عبد ربه : العقد الفريد ٢/ ٢٩٩ ، ٣٣٧ .

(٧) انظر ابن الأنباري : بغية الوعاة / ٤١٢ .

والنظار وغيرهم ممن لم يمتلىء من حفظ النقي الحر من كلام العرب» (١) .
ولكنّ هذه الحياة العقلية ذات النشاط المتعدد الجوانب هل كان
من الممكن أن تمر بالكوفة دون أن تؤثر فيها ؟ وهل كان من الممكن
أن يعيش أهلها بينها دون أن يتأثروا بها ؟

الأمر الذى لا شك فيه أن هذه الحياة — إذا نظرنا إليها من حيث هى
جانب حيوى من جوانب الحياة العامة — كانت تؤثر فى أهل الكوفة وفى
عقلياتهم وفى اتجاهاتهم الفنية أيضاً ، كما كانت تؤثر فيهم جوانب الحياة
الأخرى .

فقد كانت التيارات الثقافية والفكرية التى تتدفق من منابع متعددة
بعضها عربى قديم ، وبعضها إسلامى جديد ، وبعضها أجنبى غريب ،
وهى تلك التيارات التى عرضنا لها من قبل فى دراستنا للحياة العقلية ،
تعمل على أن تغير من طبيعة العقلية الكوفية . وهو تغير كانت أول آثاره
أن أصبحت الكوفة — من حيث تكوينها العقلى — تختلف اختلافاً واضحاً
عن المدن العربية القديمة كمكة والمدينة مثلاً . فهذه المدن العربية كان النشاط
العقلى فيها محدوداً إلى درجة كبيرة ، أو هو — على أقل تقدير — محدود
بالنسبة إلى النشاط العقلى فى الكوفة وأمثالها من تلك المدن العربية التى نشأت
بعد ظهور الإسلام فى بيئات أجنبية تختلف اختلافاً جوهرياً عن البيئة
العربية من حيث طبيعة الحياة وعناصر السكان ونشاطهم الحيوى فى اتجاهاته
المختلفة .

وكان من نتيجة ذلك أن العناصر العربية التى وفدت إلى الكوفة
بعقلياتها البدوية لتستقر فيها وتتخذ منها موطناً جديداً و « دار
هجرة » — كما كانوا يقولون — أخذت تتطور تحت تأثير هذه الحياة
العقلية تطوراً كان يعمل على أن يكسبها صفات عقلية جديدة بل كان يعمل
على أن يخلقها خلقاً عقلياً جديداً ، تماماً كما يتطور فى الريف حين يفد إلى

(١) المقدمة : الفصل الثامن والأربعون من الباب السادس / ٥٧٨ - ٥٧٩ .

القاهرة ليلتحق بالجامعة ، فهو لا يتطور اجتماعياً فحسب ، وإنما يتطور عقلياً أيضاً . وحقاً لقد كانت « جامعة الكوفة » تؤثر في عقليات فتيان البادية الخارجين من صحرائهم ذات النشاط العقلي المحدود إلى تلك الآفاق العقلية الفسيحة تأثيراً يتفاوت في عمقه واتساعه بتفاوت قربهم من مراكز هذا النشاط العقلي أو بعدهم عنها ، واتصالهم ببعض تياراته دون بعضها الآخر .

ولم يكن الشعراء — بطبيعة الحال — بمعزل عن هذا النشاط العقلي وتياراته المختلفة ، بل لعلمهم كانوا — بحكم أنهم طبقة من الطبقات المستنيرة — أقرب إلى هذه المراكز وأشد اتصالاً بتياراتها من غيرهم من الطبقات الأخرى ، ولكنهم — في حقيقة الأمر — لم يكونوا أشد هذه الطبقات استجابة لهذا التطور الحديد أو أكثرهم مرونة في التأثر به ، وذلك لأن طبيعة عملهم الفني كانت تجعلهم أشد ارتباطاً بالتراث القديم ، وأكثر حرصاً على مثلهم الموروثة ، وأقل اندفاعاً خلف هذه التيارات العقلية الجديدة التي كانوا يرونها شيئاً غريباً عليهم أو لونا غير مألوف في اللوحات الفنية التي كانوا يتوارثونها في اعتزاز وإعجاب ، ولكن هذا الاعتزاز وهذا الإعجاب لم يكونا ليحولا دون أن تتسرب إلى شعرهم آثار من هذه التيارات العقلية التي كانوا يعيشون بينها ، وكانت هذه الآثار كفيلة مع الزمن بأن تحدث تأثيرها الواضح في عقلياتهم بعد أن تستقر بهم الحياة في هذا الجو الحديد ، وبعد أن تستقر به هو أيضاً الحياة .

والواقع أن هذه الحياة العقلية كانت تعمل في بناء عقليات الشعراء بناءً جديداً طوال القرن الأول ، وهو العصر الذي كان يشهد تطور هذه الحياة العقلية لتأخذ صورة علمية ثابتة مستقرة ، أو — بعبارة أخرى — صورة قواعد وقوانين . ولكن لم يرتفع هذا البناء الحديد إلا بعد أن أوشك القرن الأول أن يأخذ مكانه في التاريخ ، وذلك لأن هذه التيارات العقلية كانت تدافعها تيارات أخرى مضادة . فقد كانت الحياة العربية ماتزال مسيطرة على المجتمع الكوفي سيطرة شديدة ، وكانت الأرستقراطية البدوية

المحافظة تقف في وجه هذه التيارات الجديدة كما يقف صمام الأمان لتحول دون اندفاع الشعراء خلفها ، وكانت الحياة القبلية بما تنطوى عليه من حرص على المثل القديمة في الحياة والفن تضع أمام الشعراء مثلاً من التراث القديم لم يكن من اليسير عليهم أن يتخلصوا منها ، ثم لأن هذه التيارات العقلية نفسها لم تكن قد وصلت من القوة والعنف إلى الدرجة التي تستطيع أن تحطم بها ما يعترض طريقها من حواجز ، وما يتدفع في سبيلها من تيارات مضادة. ولهذا نلاحظ أن أشد هذه التيارات الجديدة تأثيراً في عقليات الشعراء كانت تلك التي لا تبدو غريبة عليهم كل الغرابة ، أو - بعبارة أخرى - التي تستمد مادتها العقلية من المنابع العربية المألوفة لهم ، ونعني بها التيار الديني ، والتيار اللغوي .

ولكن لم يكد القرن الأول يؤذن بالمغيب حتى كانت الحياة قد تغيرت تغيراً واضحاً في كثير من جوانبها ، فقد أخذت الحياة العربية بأرستقراطيتها وعصبياتها ومثلها القديمة تنف سيطرتها على المجتمع ، وأخذت التيارات العقلية تشتد وتعنف وتتدفق في ثبات واستقرار لتحطم كثيراً مما يقف أمامها من حواجز ، ولترد تلك التيارات المضادة أو تمتصها وتذيبها في مياهها المتدفقة الغزيرة . وإلى جانب هذا كله أخذ عنصر جديد يتقدم في خطوات ثابتة ليحتل مكانه في هذا المجتمع ، ونقصد به أولئك الموالى الذين ظلوا مستضعفين طوال القرن الأول ، ولكنهم كانوا يعملون جاهدين - على نحو ما بينا من قبل (١) ، للتخلص من النير العربي الذي وضع في رقابهم ليقوموا بدور البقرة الكادحة المسخرة للعمل في حقول الأرستقراطية العربية المستبدة المتعالية .

وقد رأينا من قبل (٢) أن هذا العنصر الأجنبي كان من العوامل القوية التأثير في الحياة العقلية ، ورأينا كيف استطاع العلماء الموالى أن

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » عند حديثنا عن ثورة المختار وثورة ابن الأشعث والانقلاب العباسي ، وفصل « الحياة الاجتماعية » عند حديثنا عن الطبقات الاجتماعية .

(٢) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٣٤ - ٢٣٧ .

ينهضوا بها نهضة واسعة ، وأن يسجلوا فيها تفوقاً رائعاً ونموغاً ملحوظاً .
وكأنما كانت هذه الطليعة المتقدمة تعمل على فتح الطريق المغلق أمام إخوانها
في الجنس ليشاركوا في سائر الميادين الأخرى كما شاركت هي في هذا
الميدان العقلي .

والواقع أن هذا الطريق لم يكد يفتح حتى اندفعت فيه جماعات
من هؤلاء الأجانب الذين كانوا قد وصلوا من إتقان العربية إلى الدرجة
التي تمكنهم من الوقوف مع العرب في الميدان اللغوي ، ومضوا يشاركونهم
في ميدانهم الأصيل ، ميدان الشعر . والذي نريد أن نسجله هنا هو أن
هذه العناصر الأجنبية دخلت ميدان الصراع الفنى بعقلياتها الأجنبية ،
وبصفاتها العقلية التي تختلف اختلافاً جوهرياً عن الصفات العقلية للعرب ،
وهي صفات كانت تدفعها إلى سلوك طرائق جديدة من التفكير ومن التعبير
أيضاً . ومهما يكن اتصال هؤلاء الأجانب باللغة العربية والثقافة الإسلامية ،
ومهما يكن اندماجهم في الحياة العربية الإسلامية ، فإن هذا كله لم يكن معناه
إلغاء عقولهم أو انسلاخهم من صفاتهم العقلية التي ورثوها عن أصولهم
الأجنبية . ومعنى هذا أن هؤلاء الشعراء الأجانب كانوا أقرب إلى التأثير
بالحياة العقلية التي يعيشون في جوها من الشعراء الوافدين من البادية ، وأطوع
منهم لعوامل التطور العقلي التي كانت تعمل في بناء المجتمع بناء عقلياً
جديداً ، وأقدر على مسايرة التيارات العقلية والاندفاع معها في مسالكها
التي لا تعد غريبة عليهم غرابتها على شعراء البادية . فالمزاج العقلي هؤلاء
الشعراء الأجانب لم يكن بالمزاج الذي يستعصى على التأثير العقلي ، وإنما هو
مزاج يستطيع أن يهضم هذه الثقافات العقلية المتعددة ، ويستوعبها في أعماقه ،
ليلون بها شعره تلويحاً جديداً ، بل ليصوغه صياغة جديدة .

ولسنا نقصد أن الشعراء العرب كانوا يستعصون على التطور العقلي ،
أو أنهم كانوا لا يستطيعون هضم هذه الثقافات العقلية واستيعابها ، أو أن
الشعر عندهم لم يتغير ، فليس من شك في أن هذه الفترة التي ظلت التيارات
العقلية تندفع فيها من حولهم ، وتعمل عملها في عقولهم ، قد أثرت فيهم أيضاً ،

وغيرت من صفاتهم العقلية ، ولكن الذى نقصده هو أن الشعراء الأجانب كانوا أطوع منهم لعوامل التطور العقلى والتأثر بها .

وكانت نتيجة هذا أن الشعر العربى أخذ يخطو تحت تأثير اتصال الشعراء بالحياة العقلية خطوة جديدة كانت — من غير شك — أبعد مدى وأشد عمقاً من الخطوة السابقة التى خطاها فى القرن الأول ، فقد مضى شعراء القرن الثانى ينظمون شعرهم بعقليات خلقتها هذه الحياة العقلية خلقاً جديداً ، وازداد بعدهم عن طرائق التفكير القديمة الموروثة ، وأخذوا يديرون معانيهم وأفكارهم فى دوائر عقلية جديدة ، ويلونونها بألوان عقلية عميقة ، ويعملون على تنظيمها وصوغها صياغة جديدة ، بل يتصورونها تصوراً جديداً ، متأثرين فى هذا كله بما كانوا يرونه من حولهم من صنيع الفقهاء والنحاة وأصحاب المذاهب والعقائد فى قياسهم وقواعدهم ومنطقهم وفلسفتهم ، أولئك العلماء الذين كانوا يعيشون معهم ويلتقون بهم فى مجالس الخلفاء والأمراء ، وفى المساجد ، وفى المجتمعات العامة ، فيناقشونهم أو يستمعون إليهم ، ثم يعودون إلى مجالسهم الخاصة ، وقد انطبعت فى أذهانهم أساليبهم فى البحث وطرائقهم فى التفكير . فيفكرون فيها ويتأثرون بها تأثراً يتفاوت بتفاوت استعدادهم العقلى وطواعية عقولهم لتقبل هذه الأساليب وهذه الطرائق .

ولكن يبدو أننا يجب أن نقيد هذا الكلام قليلاً ، فقد قلنا من قبل عند حديثنا عن شخصية الكوفة العقلية إنها مدينة لافلسفية لم تهتم بالبحوث الفلسفية كثيراً ، ولم تقم دراساتها — فى مجموعها — على أسس منطقية ، وقلنا إنها من هذه الناحية كانت تخالف البصرة مخالفة جوهرية (١) . ومعنى هذا أن المؤثرات العقلية فى الشعر الكوفى كانت محدودة ، وأن تأثر الشعراء الكوفيين بالحياة العقلية لم يكن على صورة واسعة عميقة كالتى نراها عند شعراء البصرة . ولكن يجب ألا ننسى ماقلناه عن ذلك « التبادل الثقافى » الذى كان موجوداً بين الكوفة وغيرها من المراكز الثقافية الأخرى ، وعن

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٣٢٣ - ٣٢٥ .

تلك « البعثات الثقافية » التي كانت متبادلة بين الكوفة وهذه المراكز وما يترتب على ذلك من تأثير وتأثير (١) . فقد كان هذا « التبادل الثقافي » وهذه « البعثات الثقافية » من العوامل التي تصل بين شعراء الكوفة والتيارات العقلية النشطة الزاخرة في هذه المراكز وبالذات في البصرة ، وتكمل النقص الذي كانوا يجدونه في مدينتهم . وساعد على ذلك أن مدينتهم كانت - كما قلنا (٢) - مركزاً فنياً يلتقى فيه الشعراء والأدباء الوافدون عليها يحملون معهم ألواناً من الثقافات العقلية ، ونماذج من شعرهم وأدبهم متأثرة بهذه الثقافات . وهي ألوان ونماذج كانوا يعرضونها على شعراء الكوفة فيجدون فيها أشياء جديدة عليهم ، وأشياء مألوفة لهم ، ولكنها - على كل حال - كانت تؤثر في عقولهم ، وفي فنهم أيضاً . ومعنى هذا أن شعراء الكوفة - على الرغم من أن مدينتهم لم تكن مدينة فلسفية - لم يكونوا بمعزل عن الحياة الفلسفية في المراكز الثقافية الأخرى ، ولكن تأثيرهم بها - على كل حال - لم يكن كتأثير شعراء هذه المراكز ، لأنه تأثير غير مباشر ، واتصال بغير المنابع الأولى والمصادر الأساسية . ولعل هذا هو الذي يفسر لنا ما نراه عند بعض شعراء الكوفة من نزعة عقلية أو تأثير بمذاهب فلسفية لم تكن رائجة فيها .

وقد رأينا من قبل في دراستنا للحياة العقلية أنها اتجهت اتجاهات ثلاثة : اتجاهاً دينياً ، واتجاهاً لغوياً ، واتجاهاً مذهبياً . وفي ضوء ما أسلفنا من حديث عن الصلة بين الشعر والحياة العقلية نستطيع أن نتقدم إلى هذه الاتجاهات لتبين إلى أي حد أثرت في شعراء الكوفة ؟ وإلى أي مدى ظهر هذا التأثير في شعرهم ؟

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٣٨ - ٢٤٢ .

(٢) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٤٠ .

الشعر والحياة الدينية :

رأينا أن أهل الكوفة منذ فجر تاريخها شغلوا بالقرآن الكريم حتى استحقوا ذلك الوصف الجميل الذى وصفهم عمر فيه بأن لهم دويماً بالقرآن كدوى النحل (١) ، ورأينا تلك الطائفة الضخمة من الصحابة الذين نزلوا فيها عقب تأسيسها ، وكانوا النواة الأولى للعنصر العربى بها (٢) ، وكيف خلقوا فيها حياة دينية على حظ كبير من الخصب والنشاط (٣) . ومعنى هذا أن أهل الكوفة كانوا يعيشون منذ وقت مبكر من حياتها فى جو إسلامى خالص ، تدوى فى أرجائه آيات القرآن الكريم التى كان يرددوها القراء صباح مساءً ، ويلقنونها لمن يلتفون حولهم ، وتثور فيه تلك البحوث الفقهية التى كان يثيرها أبو حنيفة وتلاميذه ، كما كان يثيرها أساتذته من قبل ، وتردد فيه من حين إلى حين أحاديث النبى صلى الله عليه وسلم يرويها أصحابه ومن يتلقاها عنهم من أصحابهم .

فى هذا الجو الإسلامى الذى يغاير تمام المغايرة جو الجاهلية الوثنى كان يعيش أهل الكوفة . ولم يكن هناك بد من أن تتأثر نفسياتهم به ، بل تتغير تغيراً يوشك أن يكون تاماً عن طابعها الجاهلى ، فقد كانت هذه الحياة الدينية تعمل فى قوة على أن تخلق هذه النفسيات خلقاً جديداً ، وأن تخلصها من الرواسب الجاهلية القديمة لتطبعها بطابع إسلامى جديد . والواقع أن هذه العملية ، عملية الخلق الجديد ، لم تكن عسيرة فى الفترة الأولى من حياة الكوفة ، فقد كان العهد قريباً بأيام الرسول عليه السلام ، وكان الحبل بينه وبينها ما يزال موصولاً بهؤلاء الصحابة الذين كانوا يمثلون همزة الوصل بين عصر

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٤٥ .

(٢) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٥٨ .

(٣) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٤٣ .

البعثة وعصر ما بعد البعثة ، وكان الإسلام ما يزال قوياً في نفوس العرب الذين خرجوا من صحرائهم ليجاهدوا في سبيل نشره وإعلاء كلمته .

وكان من المنتظر أن يتطور الشعر الكوفي في هذه الفترة التي نستطيع أن نحددها بعصر الفتوح الأولى تحت تأثير هذا الخلق الجديد للنفسيات ، ولكن الذي حدث كان شيئاً غير ذلك ، فقد خفت صوت الشعر خفوئاً ملحوظاً ، وصمت الشعراء صمتاً يبدو لأول وهلة غريباً ، إذ كان الشعر منذ أن بدأ الشاعر العربي الأول يتغنى به رفيقاً للنفس العربية لا يكاد يفارقها حتى أصبح ظاهرة ملازمة لها استباح النقاد القدماء في ضوءها أن يروا في كل عربي شاعراً . ولكن هذه الغرابة تزول عندما ندرك أن الشعراء في هذه الفترة الأولى ، أو كثيراً منهم على الأقل ، شغلوا بالقرآن شغلاً ملاً عليهم كل نفوسهم وصرفهم صرفاً عن قول الشعر ، وإذا كان لبيد الشاعر الجاهلي العظيم الذي طالما استمعت أرجاء الجزيرة العربية إلى قصائده قد فكر بعد إسلامه في أن يحطم قيثارته القديمة ، وقال : « أبدلني الله بذلك القرآن (١) » حتى ليطلب إليه عمر نفسه أن ينشده من شعره ، فلا يستجيب له ، وإنما يقرأ سورة البقرة ويقول : « ما كنت لأقول شعراً بعد إذ علمني الله سورة البقرة وآل عمران (٢) » ، فمن الطبيعي أن يصمت عن الشعر من هم أقل منه في المستوى الفني . لقد ضرب لبيد المثل بذلك لشعراء الكوفة التي هاجر إليها عقب تأسيسها واستقر بها حتى مات في خلافة معاوية (٣) . وما من شك في أن كثيراً من شعراء الكوفة قد ساروا خلف شيخهم وسلكوا سبيله ، ورددوا معه قولته المشهورة « أبدلنا الله بذلك القرآن » .

ولعل في هذا ما يفسر لنا قلة شعر الفتوح وضعف حظه من الفنية ،

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير ٢١/٦ .

(٢) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ١٤٩ ، وانظر قصة تشبهها في الأغاني ٩٤/١٤ (سأى) .

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ٢١/٦ ، والأغاني ٩٠/ ١٤ (سأى) .

وهي ملاحظة لاحظناها من قبل (١) . وعللناها هناك باشتغال العرب بالجهاد الذي كان يملأ عليهم أوقاتهم ولا يترك لهم فراغاً يتفرغون فيه لفنهم ، ومن الممكن أن نعلل لها هنا بأن اشتغالهم بالقرآن ، وحرصهم على التفرغ له ، صرفاهم عن الاشتغال بالشعر والتفرغ له .

ولسنا ندعى أن القرآن صرف العرب جميعاً عن قول الشعر أو أنه أخرس ألسنتهم حتى لم تعد تنطق به ، وإنما الذي نقرره هو أنه أضعف من سيطرته على المجتمع الأدبي الإسلامي بعد أن كان هو اللون الأساسي في الحياة الأدبية الجاهلية . وإذا كان لابد قد فكر في أن يحطم قيثارته ، فقد كان هناك غيره من شعراء الكوفة احتفظوا بقيثاراتهم دون أن يحطموها ، ولكن الرجة الدينية والأدبية التي أثارها القرآن في نفوسهم وفي المجتمع الإسلامي من حولهم كانت تزلزل الأوتار في أيديهم ، وتجعل الناس لا يجدون في فنهم تلك المتعة الآسرة التي كان القدماء يجدونها في الشعر القديم ، أو - على أقل تقدير - لا يجدون من وقتهم ما يجعلهم يلتفون حولهم ليستمعوا لهم كما كان أسلافهم يفعلون .

وهكذا امرت فترة الفتوح الأولى دون أن تخلف وراءها سوى تلك المجموعة القليلة ، اليسيرة الحظ من الفنية ، من شعر الفتوح ، ودون أن يلمع فيها شاعر من أولئك الفحول الذين يتفرغون لفنهم ، ويفرضون أنفسهم فرضاً على المجتمع الأدبي ، ويجبرون الناس إجباراً على أن يستمعوا لهم ، وذلك لأن الكل مشغول بالقرآن الذي كان يتلى عليهم في كل وقت ، والذي أمروا أن يستمعوا له وينصتوا إذا تلى عليهم .

ولكن لم تكد تستقر الأرض الفنية بعد هذه الرجة حتى أخذ الناس يعيدون أقدنتهم إلى مكانها من صدورهم ، ويعيدون أوتارهم إلى مكانها في أيديهم ، ولكنهم نظروا حولهم فإذا الأرض غير الأرض . لقد هدمت هذه الرجة العنيفة المعالم الجاهلية القديمة لتظهر مكانها معالم إسلامية جديدة . إنهم يقفون الآن على أرض إسلامية خالصة ، وقد ثبتت أقدامهم فوقها ،

(١) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٣٢ .

وثبتت أوتارهم في أيديهم فلم يعودوا عاجزين عن أن يضربوا عليها ليستخرجوا منها انغاماً إسلامية جديدة . وكان عصر الفتن هو الذى شهد هذه المحاولات للاستقرار الفنى في شعر الكوفة .

ولعلنا لا نكون قد نسينا أننا قلنا من قبل (١) إن عصر الفتن هو الذى شهد الرجز الكوفى يخطو خطواته الأولى نحو الإسلامية وشهد القصيد يتابع خطواته في سبيل التطور الموضوعى والفنى نحو الإسلامية الخالصة ، ورأينا كيف أخذت المعانى الإسلامية والصور القرآنية تظهر في شعر هذا العصر بصورة ملحوظة واضحة ، وكيف أخذ هذا الشعر يستمد ألفاظه وعباراته من المعجم الإسلامى الجديد ، بل من المعجم القرآنى نفسه ، وكيف أخذ يبتعد عن الفنية الجاهلية ليسجل فنية إسلامية جديدة ، وكيف أخذ يمتص الأفكار والأساليب الإسلامية ليخرجها فناً إسلامياً على حظ كبير من الحدة والطرافة . وكل هذا كان أثراً من آثار الحياة الدينية التى كانت قد استقرت في نفوس العرب ، وحولتها من جاهليتها الوثنية إلى إسلامية جديدة ، بل خلقتها خلقاً جديداً وأعادت بناءها .

وقد رأينا من قبل (٢) أن عصر الثورات هو الذى شهد ظهور العبقريات الفنية الأولى في الشعر الكوفى ، وهى عبقریات كانت تعمل جاهدة على أن تعيد للشعر العربى مجده القديم الذى حجبه غبار الوقائع وظلمات الفتن . وقد نشأت هذه العبقریات نشأة إسلامية خالصة ، وتفتحت أعينها على حياة إسلامية واضحة المعالم والسمات . وعلى الرغم من تأجج نيران العصبية القبلية في هذا العصر ، وهى تلك العصبية التى أخذت ترفع رأسها بعد أن بعد العهد بعصر النبوة لتثير في نفوس الناس ما كان النبى عليه السلام يعمل على إخماده (٣) ، فإن عجلة الزمن لم يكن من الممكن أن ترجع إلى الوراء . وساعد على استمرار تقدمها إلى الأمام ظهور تيارين مضادين لهذا التيار القبلى كانا يعملان في عنف وقوة على تنقية مجرى النهر

(١) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » . ص ٣٥٢ .

(٢) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٥٩ .

(٣) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٨١ .

الإسلامى من تلك الأعشاب والطحالب الجاهلية التى كانت تعترض طريقه ، كما كانا يعملان على ألا تبعد هذه العبقریات الفنية التى استأثرت بها الحياة السياسية واجتذبت بها إلى ميدانها الرحيب عن الجوالدين الإسلامى ، وهما تيار الزهد الذى بلغ درجة المد العالى فى هذا العصر ، وتيار الحياة الدينية التعليمية الذى كان يأخذ طريقه محملاً بالتراث الإسلامى الضخم ليصل به إلى مستقره .

لقد مضت هذه العبقریات الفنية تعمل على أن تعيد للشعر العربى مجده القديم ولكن فى دائرة إسلامية جديدة ، إذ لم يكن من الممكن أن تنفصل حياتها الفنية عن حياتها النفسية ، وهى حياة نفسية نشأت فى ظل الإسلام ، وتأثرت بالجو الدينى الذى كان يحيط بها ، فظهرت آثارها فى الشعر ، ولونته بألوان إسلامية خالصة .

ولم يكن هذا التأثير مقصوراً على العبقریات الفنية وحدها وإنما كان تأثيراً عاماً شمل كل شعراء الكوفة فى هذا العصر ، حتى لا نكاد نجد شاعراً إلا ظهر فى شعره هذا التأثير . وكل ما كان بينهم من اختلاف إنما كان اختلافاً فى الدرجة يرجع إلى اختلاف نفسياتهم وتفاوت صلتهم بالحياة الدينية وتأثرهم بها ، كما يرجع إلى اختلاف الموضوع ومدى قربه منها أو بعده عنها .

وكان هذا التأثير يظهر فى الألفاظ والمعانى ، كما كان يظهر فى الأساليب والصور . والمنبع الأكبر الذى كان شعراء الكوفة يستمدون منه هذه العناصر الدينية هو القرآن الكريم . وهو اتجاه طبيعى لأن القرآن — من ناحية — الأساس الأول الذى قامت عليه الحياة الدينية كلها ، ولأنه — من ناحية أخرى — المصدر الدينى الذى شغل به أهل الكوفة أكثر من شغلهم بأى شىء آخر .

وقد رأينا من قبل (١) كيف كان تأثر عبد الله بن خليفة الطائى شاعر ثورة حجر بن عدى بهذه العناصر الإسلامية ، وكيف كانت

(١) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٦٥ .

تسيطر عليه العاطفة الدينية ، وتشيع في شعره الألفاظ والمعاني والصور الإسلامية ، حتى أصبحت هذه العناصر الإسلامية شيئاً أساسياً في شعره ، وأصبح البناء الفني عنده يقوم على أساس المزج بين الصور الإسلامية الجديدة والصور القديمة الموروثة . وقد قلنا أن سر الروعة الفنية في شعره يرجع إلى حرصه على الجو الإسلامي للصورة دون إهمال أو تنكر للتقاليد الفنية القديمة . ويكفي أن نرجع إلى قصيدته الرائية التي قالها في منفاه بحبلى طيٍّ وبعث بها إلى عدى بن حاتم — وهي القصيدة التي عرضنا لها من قبل — لتبين فيها ما أصاب الشعر الكوفي من تغير نتيجة لهذا التأثير بالحياة الدينية ، فحُجِّرَ عنده لم يكن فقط « للخيال تدنَّى نَحورُها وللملِكِ المُغزى إذا ما تَغَشَّمَا » ، ولكنه أيضاً صَادَعُ بالحق ، ناطق بتقوى « إن قيل بالحوَرِ غَيَّرَا » . وهو لا يعطى السيف في الحرب حقه فحسب ، ولكنه أيضاً يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر . وهو ليس نعم الفارس فحسب ، ولكنه « نعم أخو الإسلام » أيضاً . والشاعر لا يدعو لقبره بالسقيا فقط كما كان يفعل القدماء وإنما يدعو له بالسقيا إلى يوم النداء والحشر ، كما يدعو لنزله بالرحمة والخير وبالجنة التي ينال فيها الخلود والحبور . وهو لا يبعث لأصحابه بالسلام فقط ، وإنما يبعث لهم بالسلام مضاعفاً من الله . ثم إذا ما فرغ لنفسه في منفاه مضى يتحدث عن تخلى قبيلته عنه ، ولكنه يعلن أن هذه مشيئة الله وقدره الذي لا رادَّ له ، والذي لو شاء لغيره . إنه ساخط على قبيلته كما يسخط الرجل الجاهلي ، ولكنه مؤمن بالله راض بما قدره عليه كما يرضى الرجل المسلم . إن نفسيته يتنازعها تيار جاهلي وتيار إسلامي وكل منهما يحاول أن يجذبها إليه ، وهي لا تستطيع الفكاك من كليهما ، تماماً كما كان هذان التياران يتجاذبان نفسيات عرب الكوفة وشعراؤها جميعاً .

ولعلنا لم ننس ابن الأحمر الأزدي شاعر التواوين وقصيدته الياثية التي قالها يحرض بها أهل الكوفة على الثورة والخروج مع ابن صردزعيمها^(١) . ولعلنا لم ننس أننا قلنا إن مقدمتها تعد شيئاً جديداً في الشعر العربي . وليس

(١) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٨٠ .

مظهر هذه الحدة انصرافه عن الصورة التقليدية لمقدمة القصيدة العربية فحسب ، وإنما هو أيضاً هذا الجوّ الإسلامي الذي تدور فيه ، والذي قلنا إنه صدى لما استقر في نفس الشاعر من صورة الحج وخروج المسلمين إليه في سبيل تطهير نفوسهم والتكفير عن ذنوبهم ، وصدى لما استقر في سمعه من تلك التلبية الإسلامية التي تدوّى أنغامها في مواسم الحج ، مواسم التطهير والتكفير . وابن صرد عنده ليس داعية للحرب وإنما هو داعية للهدى ، وقبر الحسين يضم المحيد ويضم التقى ، والمسلمون أمة تاهوا وضلوا ، ولا سبيل لإنقاذهم من هذا التيه وهذا الضلال إلا بإنابتهم إلى الله وإرضائهم » الواحد المتعاليا .

ويبدو أننا يجب ألا ننسى أعشى همدان ، وذلك لأن له وضعاً خاصاً في هذا الجانب من تأثير الحياة الدينية في الشعر الكوفي ، فهو لم يكن على صلة بالجوّ الديني العام في الكوفة كما كان عبد الله بن خليفة أو عبد الله بن الأحمر أو أمثالهما . وإنما كان على صلة بالحياة الدينية في دائرتها الخاصة التعليمية ، ويذكر صاحب الأغاني أنه « كان أحد الفقهاء القراء ، ثم ترك ذلك وقال الشعر (١) » ، وكانت تربطه بالشعبي فقيه الكوفة صلة نسب ، فقد كان الشعبي زوج أخته ، وكان هو زوج أخت الشعبي (٢) . ويذكر الرواة أنه رأى رؤيا أولها له الشعبي بأنه سترك القرآن وقراءته ويقول الشعر (٣) . فنحن إذن أمام شاعر متصل بالحياة الدينية في دائرتها التعليمية الخاصة اتصالاً وثيقاً . وقد يكون من الطريف أن نتلمس تأثير هذه الصلة القريبة في شعره .

لقد عرضنا من قبل (٤) لقصيدته البائية التي قالها في ثورة التوابين ، والتي يذكر الرواة أنها إحدى المكتّمات اللائي « كن يُكْتَمَن في ذلك الزمان » ، وقلنا إنها لحنٌ ديني خالص في أسلوبه وفي معانيه ، وإن الرثاء

(١) ٣٣/٦ (دار الكتب) .

(٢) انظر المصدر السابق/ ٣٣ ، ٣٤ .

(٣) انظر المصدر نفسه / ٣٤ .

(٤) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٨٤ .

فيها رثاء إسلامي جديد لانتشوبه شائبة من جاهلية أو تقليد ، وعللنا لذلك هناك بأن الثورة كانت ثورة دينية، ونستطيع أن نعلل له هنا بأن الشاعر لم يكن رجلاً عادياً ، وإنما كان رجلاً من رجال الدين ، لا يعيش على هامش الحياة الدينية وإنما يعيش في أعماقها ، ولم تكن صلته بها صلة عامة ، وإنما كانت صلة الفقيه القاري المتخصص .

وقصيدته الدالية التي أنشدها الحجاج بعد القضاء على ثورة ابن الأشعث (١) مثل آخر قوى لهذا التأثير الديني الذي كان يطبع جانباً من شعره بالطابع الإسلامي الخالص . فهو يقتبس في مطلعها تلك الآية القرآنية الكريمة التي يقول الله تعالى فيها : « يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نَوْرَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ ، وَيَأْتِي اللَّهَ إِلَّا أَن يَتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ » (٢) :
أبي الله إِلَّا أَن يَتِمَّ نُورُهُ وَيُطْفِئُ نَوْرَ الْفَاسِقِينَ فَيُخَمِّدَا

ويتأثر في البيت الثاني بقوله تعالى « وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا (٣) » :
وَيُنْزِلُ ذُلًّا بِالْعِرَاقِ وَأَهْلِهِ لَمَّا نَقَضُوا الْعَهْدَ الْوَثِيقَ الْمُؤَكَّدَا
ويستمر في قصيدته متأثراً في أسلوبها ومعانيها بأسلوب القرآن الكريم ومعانيه ، مقتبساً منه كثيراً من ألفاظه وعباراته ، كأنما كان يضع الكتاب الكريم نصب عينيه ليتأثر به . ويقتبس منه ما يضمني على أبياته جواً قرآنياً واضحاً ، فالله قد فرق جموع العراق ومزقها وشردها بما نقضوا من عهد وثيق مؤكداً :

وما أَحْدَثُوا مِنْ بَدْعَةٍ وَعَظِيمَةٍ مِنْ الْقَوْلِ لَمْ تَصْعَدْ إِلَى اللَّهِ مُصْعَدًا
وهو يشير بهذا إلى قوله تعالى « إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ (٤) » ، وسيغلب أولئك القوم الذين « غَالَبُوا اللَّهَ جَهْرَةً ، وَإِنْ كَايَدُوهُ كَانَ

(١) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ١٢٤ .

(٢) التوبة : ٣٢ ، وانظر أيضاً الصف : ٨ .

(٣) النحل : ٩١ .

(٤) فاطر : ١٠ .

أقوى وأكيداً « وكأنه يجمع بين معنى الآية الكريمة «ومكروا ومكر الله والله
خير الماكرين» (١) ، ، ولفظ الآيتين الكريمتين « إنهم يَكِيدُونَ كَيْدًا
وأَكِيد كَيْدًا » (٢) . وتلك سنة الله في أرضه ولن تجد لسنة الله تبديلاً :

كذلك يُضِلُّ الله مَنْ كان قلبه مريضاً ومَنْ والى النفاق والحداد
والضلال ومرض القلب والنفاق والإلحاد كلها ألفاظ إسلامية تعبر
عن معان دينية . وهو يمدح الأمويين مدحاً دينياً ، ويخلع عليهم طائفة
من الصفات الإسلامية ، ويصورهم في صورة إسلامية بعيدة عما نعرفه
من صور المدح القديم ، فأمر المؤمنين معانٍ ومؤيد من الله تعالى ، وقد
أظهره سبحانه « على أمة كانوا بُغَاةً وحُسَّداً » وبنو مروان خير أئمة
وأكرم قريش جميعاً « إلا النبي محمداً » والله يسدد خطوات الخليفة وينصره
على من يغالبون الله ، وهو يرجو أن يحدث هؤلاء الضالون المنافقون توبة
نصوحاً . وهكذا تتوالى الصور الإسلامية ويأخذ بعضها برقاب بعض ،
وهي تظهر أحياناً في صورة اقتباس خالص من القرآن الكريم ، وأحياناً
في صورة تأثر بأسلوبه ومعانيه ، وأحياناً في صورة ترديد للمثل الإسلامية
التي رفع الإسلام من شأنها ، وإغفال للمثل الجاهلية التي قضى الإسلام عليها .
وهي صور كانت تتردد في شعره من حين إلى حين لا فرق في ذلك
بين شعره السياسي أو مدائحه أو أهاجيه أو شعره في الزهد أو شعره في
المرأة ، على نحو ما نرى في قوله :

وقى أربعين توفيتها
وعشر مضت لي مُستبصر

وموعظة لا مرئ حازم إذا كان يسمع أو يبصر (٣)

فهو ترديد لتلك الفكرة التي ألح عليها القرآن كثيراً عند حديثه عن
السمع والبصر . وكما في قوله :

أعوذ بربي من المخزيا
ت فيما أسر وما أجهَر (٤)

(١) آل عمران : ٥٤ .

(٢) الطارق : ١٥ ، ١٦ .

(٣) الأغاني ٣٨/٦ (دار الكتب) .

(٤) المصدر السابق / ٤١ .

فظهر ترديد لما يذكره القرآن من مراقبة الإنسان لربه في سره وجهره.
وكما في قوله :

فَأَعْطِ مَا أُعْطِيَهِ طَيِّبًا لاخير في المنكود والناكد
نحن ولدناكَ فلا تجفُنَا والله قد وصاك بالوالد(١)
وهما صورتان إسلاميتان تدوران في دائرة المثالية الخلقية التي يدعو
الإسلام إليها .

والواقع أن المسألة - في حقيقتها - ليست مجرد ظهور ألفاظ أو
عبارات قرآنية في شعره ، أو استعارة بعض الصور والأفكار منه ، وإنما
هي هذه الدرجة العالية من الفصاحة التي وصل إليها أسلوبه ، وهذا المستوى
الرفيع من القدرة على التعبير الفني الذي بلغه ، أو هي هذه العبقرية الفنية
التي شاركت في النهوض بشعر الكوفي مشاركة ممتازة ، والتي لا نتردد
في أن نردها إلى تأثير القرآن في أسلوبه بحكم صلته الوثيقة به وانطباع
عباراته وصوره وأساليبه في ذهنه ونفسه. فما من شك في أن هذه الفصاحة
التي تشيع في شعره كله والتي لاحظها القدماء من قبل فوصفوه بأنه « شاعر
فصيح(٢) » ترجع - في بعض أسبابها - إلى هذه الصلة التي ربطت بينه
وبين القرآن أفصح كتاب عرفته العربية في جميع عصورها .

والأعشى - من هذه الناحية - يشبهه شاعر آخر من شعراء الكوفة
متأخر عنه زمنياً ولكنه أموى مثله ، وهو الكميت .
والكميت كالأعشى عالم من علماء الدين ، يذكرون عنه أنه كان
فقيه الشيعة وحافظاً للقرآن(٣) ، كما يذكرون أنه كان من رواة الحديث
« رَوَى الحديث وروى عنه »(٤) . فهو إذن عالم من علماء الدين لا يعيش
على هامش الحياة الدينية ، وإنما يعيش في أعماقها فقيهاً محدثاً حافظاً للقرآن .

(١) المصدر نفسه / ٤٨ .

(٢) المصدر نفسه / ٣٣ .

(٣) البغدادي : خزنة الأدب ١/ ٦٩ .

(٤) الأغاني : ١٥/ ١٢١ (سأى) .

وكان طبيعياً - نتيجة هذا كله - أن تظهر في شعره هذه العناصر الدينية التي كان يتصل بها ، بل التي كان يعيش فيها ولها . ولكن شيئاً آخر كان يصل أيضاً بينه وبين هذه الحياة الدينية ، وهو شيء كاد ينفرد به دون الأعشى . فإذا كان الأعشى قد عاصر ثورة ابن الأشعث وهي ثورة سياسية خالصة في دوافعها واتجاهاتها وغاياتها ، فإن الكميت عاصر ثورة زيد ابن علي ، وهي ثورة دينية من بعض جوانبها ، وإذا كان ابن الأشعث رجلاً سياسياً فإن زيد بن علي كان رجلاً سياسياً أيضاً ولكنه كان قبل كل شيء إماماً من أئمة الدين ، وعالمًا من علمائه ، ثم هو - فوق هذا كله - من سلالة النبي عليه السلام . ومعنى هذا أن الكميت كان يدور بشعره في دائرة دينية ، ويتجه به إلى إمام من أئمة الدين ، بل إلى سليل النبي عليه السلام ، فمن الطبيعي أن تشيع فيه المعاني الدينية والألفاظ الدينية ، بل من الطبيعي أن يكون جوه جواً دينياً في كثير من جوانبه . فهو في مدحه لآل البيت وفي هجائه لبني أمية يدور في دائرة دينية ، ويعبر عن عاطفة دينية متأصلة في نفسه ، بل عن عقل ديني مسيطر عليه ، ومعانيه في كلا المجالين - مجال المدح ومجال الهجاء - معان إسلامية تتصل بالمثل الأخلاقية التي يدعو إليها الإسلام، والصفات التي يخلعها على بني هاشم صفات إسلامية في مجموعها . إنها العدل والإحسان والبر والصدق والتقوى والخير والاستقامة والرفقة والرحمة والعلم والهداية . وكف الأيدي عن الأذى والشر والبغى والجهل والعدوان. إنها - في عبارة موجزة - الصفات الإسلامية التي يجب أن يتحلى بها المسلم في مظهره ومخبره حتى يكون مسلماً حقاً . والصفات التي يهجو بها بني أمية هي الصفات التي تباعد بين صاحبها وبين الإسلام لأنهم عنده ضالون مضلون مبتدعون ، وهم أبعد الناس عن العدل والخير وأقرب الناس إلى الظلم والعدوان ، بل هم أبعد الناس عن الإسلام وأقرب الناس إلى الجاهلية والكفر . لأنهم يتلاعبون بأحكام الدين ويحرفون فيها ، ويبتدعون ما لم ينزل به القرآن وما لم يأت به النبي ، تماماً كما كان يفعل رهبان النصارى حين كانوا يتلاعبون بكتابهم المقدس ويحرفون الكلم عن مواضعه . بل لأنهم يحلون ما حرم الله ويحرمون ما أحله .

لقد شَغَلَتْ هذه المعاني الدينية وأمثالها ذهن الكميّ ومضى يعبر عنها في شعره في أسلوب إسلامي يعتمد حيناً على القرآن ، وحيناً على الحديث ، وحيناً على الفقه . وهو اعتماد يظهر تارة في صورة اقتباس للعبارة أو الصورة ، على نحو ما يظهر في قوله :

ألم ترني في حُب آل محمد أروح وأغدو خائفاً أترقب^(١)

فهو اقتباس لتلك العبارة الرائعة التي يرسم فيها القرآن صورة لموسى عليه السلام حين استغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه فوكّزه موسى فقضى عليه ، فأصبح في المدينة خائفاً يترقب^(٢) .

وتارة يظهر في صورة تأثر بالعبارة أو الصورة على نحو ما يظهر في قوله عن الخليفة الأموي والقرآن :

ألم يتدبر آية فتدله على ترك ما يأتي أم القلب مقفل^(٣)

فهو تأثر واضح بقوله تعالى « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفلها »^(٤) ، وكما يظهر في قوله رافعاً الخطاب إلى مقام النبي صلى الله عليه وسلم :

وبوركت مولوداً وبوركت ناشئاً وبوركت عند الشيب إذ أنت أشيب
وبورك قبرٌ أنت فيه وبوركت به وله أهلٌ لذلك يشرب^(٥)

فهو تأثر واضح بتلك الآيات الكريمة التي يتحدث فيها سبحانه عن يحيى وعيسى عليهما السلام سلاماً منه — عز وجل — عليهما يوم ولداً ويوم يموتان ويوم يُبعثان^(٦) .

وتارة يظهر في صورة إشارات إلى بعض الآيات أو الأحاديث أو المسائل الفقهية ، كما في قوله مخاطباً بني هاشم :

(١) الهاشيات / ٥٤ .

(٢) انظر القصص : ١٥ - ١٨ .

(٣) الهاشيات / ١٢١ .

(٤) محمد : ٢٤ .

(٥) الهاشيات / ٤٣ .

(٦) انظر مريم : ١٥ ، ٣٣ .

وجدنا لكم في آل حم آيةً تأتوها منا تقياً ومُعَرَّب
وفي غيرها آياتاً وآياتاً تتابعن لكم نصَّب فيها الذي الشكُّ مُنْصَبٌ (١)

فهو يشير في البيت الأول — كما يقول شارح هاشمياته — إلى قوله تعالى « لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القُرْبَى » ، وفي البيت الثاني إلى قوله سبحانه « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » وإلى قوله عز وجل « وآت ذا القُرْبَى حَقَّهُ » وإلى قوله جل اسمه « فإنَّ لله خُمُسَهُ وللرَّسول ولذي القُرْبَى (٢) » . وكما في قوله عن النبي صلى الله عليه وسلم والملائكة :

والحاشر الأخير المصدَّق للـ أول فيما تناسخ الكتب
والراكب الطالب المسخرة الـ ريح له ناصرين والرَّعب
والطيبون المُسَوِّمون أولو الـ أجنحة المُدْرِكُون ما طَلَبُوا (٣)

فهو في البيت الأول — كما يقول شارح هاشمياته — يريد الحديث الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم « لي خمسة أسماء أنا محمد وأحمد والمحي والحاشر والعاقب » ، كما يشير في البيت الثاني إلى قوله عليه السلام « أَيْدَتْ بِالرَّيْحِ والرَّعب » ، وذلك حين سُخِّرَتْ له الريح أربعين يوماً في غزوة الأحزاب ، وقَدَفَ الله الرعب في نفوس المشركين ، ويشير في البيت الثالث إلى قوله تعالى « يُمَدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ » ، وذلك أن الملائكة سُخِّرُوا للنبي عليه السلام حتى قاتلوا معه (٤) .

ويطول بنا القول لو مضينا نتبع تأثير الحياة الدينية في شعر الكمي ، ونستقصي الأمثلة عليه ، فإن هذا التأثير ظاهر فيه بشكل واضح . ولكن حسبنا أن نذكر أنه لفت أنظار القدماء حتى دفع راويته ابن كناسة ، وهو أحد

(١) الهاشميات / ٣٨ .

(٢) المصدر السابق / ٣٨ ، ٣٩ .

(٣) المصدر نفسه / ٨٥ ، ٨٦ .

(٤) المصدر السابق / الموضع نفسه .

علماء الكوفة ورواتها وشعرائها في القرن الثاني ، إلى أن يضع كتاباً سماه
« سرقات الكميت من القرآن وغيره » (١) .

ومع ذلك فلم يظهر أثر الحياة الدينية في شعر شاعر كوفي مثلما ظهر
في شعر أبي العتاهية . وهي ظاهرة تعد طبيعية في شعر شاعر زاهد .
فهذه الحياة الزاهدة التي فرضها أبو العتاهية على نفسه كانت تفرض عليه
أن يتصل بشيئين كان لهما أعمق الأثر في ظهور هذا الجو الديني في شعره :
القرآن والحديث من ناحية ، ثم مواعظ الزهاد وخطب القصاص في العصر
الأموي من ناحية أخرى . فموضوع الزهد من ناحية ، والمناجى التي كان
يستمد منها أفكاره من ناحية أخرى هما السببان الأساسيان لظهور هذه
العناصر الدينية في شعره بصورة واسعة .

وكل من يقرأ شعره يشعر شعوراً قوياً بأنه يعتمد اعتماداً كبيراً على القرآن
والحديث ، ويستمد من معانيهما وألفاظهما وصورهما وأساليبهما ما يضيئ
على شعره جواً دينياً إسلامياً ، حتى لتوشك بعض قصائده ومقطوعاته
أن تكون ترجمة شعرية لمعاني القرآن والحديث ونقلًا حرفياً لكثير من ألفاظهما .

وإذا كنا قد قلنا عند حديثنا عن الكميت إن القول بطول بنا لو مضينا
نتتبع تأثير الحياة الدينية في شعره ، فإن هذا القول ينطبق أيضاً على أبي العتاهية ،
بل إنه ينطبق عليه بصورة أقوى وأشد ، فإن عناصر هذه الحياة منتشرة في
شعره انتشاراً واسعاً بصورة ربما لا تكون موجودة عند شاعر آخر (٢) .
ولو أننا رجعنا إلى ما قدمناه في الفصل السابق من عرض لموضوعات شعره
لاستطعنا أن نضع أيدينا على كثير من هذه العناصر . ومن الممكن - في ضوء
هذا العرض - أن نلاحظ أن الحديث عن الحياة الدنيا وزوالها وغرورها

(١) ابن النديم : الفهرست / ٧١ .

(٢) انظر على سبيل المثال ديوانه / ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١١ ، ١٥ ، ٢١ ، ٢٧ ، ٣٠ .
٣٧ ، ٤٣ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٠ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٨٥ ، ١٠٣ ، ١١٣ ، ١١٤ ،
١١٦ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٧٧ ، ١٨١ ، ١٨٩ ، ١٩٦ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ،
٢٠٩ ، ٢١٢ ، ٢٣٨ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٢ ، ٣٦٣ ، ٢٧٠ ، ٢٨١ ،
٢٨٥ ، ٢٩٠ ، ٢٩٧ ، ٣٠٢ ، ٣٠٤ .

يستمد كثيراً من أفكاره من القرآن والحديث ، وأن الحديث عن الآخرة وما أعدّه الله فيها من ثواب وعذاب ، والحديث عن يوم القيامة وما يحدث فيه يستمد كل أفكاره من هذين المنبعين ، وأن الحديث عن التقوى موضوع إسلامي خالص ، وأن العظات الدينية تستمد أكثر عناصرها من الحياة الدينية الإسلامية ، وأن الابتهالات الصوفية تدور كلها في جو إسلامي ، بل جو قرآني . وهكذا نستطيع أن نلاحظ أن الجانب الأكبر من شعر أبي العتاهية يستمد مادته من الحياة الدينية ، ويدور في جو إسلامي خالص .

وساعد أبا العتاهية على هذا سهولة الشعر عنده وقرب مُتَنَاوَلِهِ ومقدرته الفائقة على نظمه وارتجاله ، أو — بعبارة أخرى — مقدرته على « الترجمة الشعرية » ، وهي تلك المقدرة التي تحدثنا عنها في الفصل السابق حديثاً طويلاً (١) . فقد كانت هذه المقدرة تيسر له السبيل لتحويل معاني الآيات والأحاديث التي يريد نقلها إلى شعر موزون مقفى . وكما لاحظنا من قبل نلاحظ هنا أنه كان أحياناً يترجم ترجمة فيها شيء قليل أو كثير من التصرف ، وأحياناً أخرى يترجم ترجمة حرفية ، بل إن الترجمة تتحول عنده أحياناً إلى اقتباس ينقل به الآية أو الحديث كما وردت في القرآن أو كما روى عن النبي عليه السلام ، فهو يقول :

المرء آفَتْهُ هَمَوَى الدنْيَا والمرء يَطْغَى كُلَّمَا اسْتَغْنَى (٢)
وهي ترجمة حرفية لقوله تعالى « كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَإِطْغَى ، أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى (٣) » ويقول :

وهو الخفي الظاهر المَلِكُ السَّدى هُوَ يَزِلُّ مَلَكاً عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (٤)
فإلى جانب هذه الطائفة من أسماء الله الحسنى التي يرصّع بها صدر بيته نراه يقتبس في آخره تلك الآية الكريمة « الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى » (٥) . ويقول :

(١) انظر فصل « الشعر والحياة الاجتماعية » ص ٥٧٦ - ٥٩٠ .

(٢) ديوانه / ٤ .

(٣) العلق : ٦ ، ٧ .

(٤) ديوانه / ٨ .

(٥) طه : ٥ .

الموت حقٌ والدار فانيمةٌ وكل نفس تُجزى بما كَسَبَتْ (١)
وهي ترجمة حرفية لتلك الآيات الكريمة التي تتحدث عن الجزاء
والكسب (٢) ويقول :

فما ماتت الأحياء إلا ليُبْعَثُوا وإلا لتُجزى كل نفس بما سَعَتْ (٣)
وهي ترجمة مع بعض التصرف لقوله تعالى « وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا
مَاسَعَى . وَأَنْ سَعِيَّهٖ سَوْفَ يَرَى (٤) » ويقول :

أرى الموت دَيْناً له علّةٌ فتلك التي كنتَ منها تَحِيدُ (٥)
وهو اقتباس واضح من قوله تعالى « وجاءت سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ
ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ (٦) » . ويقول :

فِي كُلِّ مَا تَلْتَمِذٌ أَنْفُسُهُمْ أَنَّهُارُهُمْ مِنْ تَحْتِهِمْ تَجْرَى (٧)
وهو اقتباس واضح من تلك المجموعة الكبيرة من الآيات الكريمة التي
تتحدث عن أنهار الجنة (٨) . ويقول :

هـُو رَبِّي وَحَسْبِيَ اللَّهُ رَبِّي فَلَنَعْمَ الْمَوْلَى وَنَعْمَ النَّصِيرُ (٩)
وهو نقل حرفي من قوله تعالى « فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ » (١٠) ، وقوله
« نَعْمَ الْمَوْلَى وَنَعْمَ النَّصِيرُ (١١) » . ويقول :

(١) ديوانه / ٣٧ .

(٢) انظر ابراهيم : ٥١ ، وغافر : ١٧ ، والجاثية : ٢٢ .

(٣) ديوانه / ٥١ .

(٤) النجم : ٣٩ ، ٤٠ .

(٥) ديوانه / ٧٢ .

(٦) ق : ١٩ .

(٧) ديوانه / ١١٧ .

(٨) انظر محمد فؤاد عبد الباقي : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، مادة « الأنهار »

(٩) ديوانه / ١٠٣ .

(١٠) التوبة : ١٢٩ ، وانظر أيضاً الزمر : ٣٨ .

(١١) الأنفال : ٤٠ ، وانظر أيضاً الحج : ٧٨ .

كَأَنَّ حَيًّا قَدْ قَامَ نَادِبُهُ وَالتَفَتَ السَّاقُ مِنْهُ بِالسَّاقِ
وَاسْتَلَّ مِنْهُ حَيَاتَهُ مَلَكُ الْـ جَنُوتَ خَفِيًّا وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ (١)

وهو اقتباس واضح ونقل حرفي للآيتين الثانية والرابعة من قوله تعالى
« كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ النَّوَاقِرُ . وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ . وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ . وَالتَّفَتَ
السَّاقُ بِالسَّاقِ . إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ (٢) » .

وكما كان يقتبس من القرآن ويترجم بعض آياته ، كان أيضاً يقتبس من
الحديث ويترجم معانيه حياً ، ومعانيه وألفاظه حيناً آخر ، كما في قوله :

وَدَعْ مَا يَبْرِيكَ لَا تَأْنِيهِ وَجُزْءَهُ إِلَى كُلِّ مَا لَا يَبْرِيكَ
أَرَاكَ لِدُنْيَاكَ مُسْتَوْطِنًا أَلَمْ تَدْرَأَنَّكَ فِيهَا غَرِيبٌ (٣)
إِنَّا لِمُسْتَوْطِنُونَ دَارًا نَحْنُ بِهَا عَابِرُونَ سَبِيلَ (٤)
فهو اقتباس واضح ونقل حرفي للحديثين الشريفين « دَعْ مَا يَبْرِيكَ
إِلَى مَا لَا يَبْرِيكَ » و « كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ عَابِرُ سَبِيلٍ » (٥) ،
وكما في قوله :

جَمَعْتَ مِنَ الدُّنْيَا وَحَزَنْتَ وَمَنَيْتَ وَمَالِكَ إِلَّا مَا وَهَبْتَ وَأَمْضَيْتَ
وَمَالِكَ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ غَيْرَ مِمَّا أَكَلْتَ مِنَ الْمَالِ الْحَلَالِ وَأَفْنَيْتَ
وَمَالِكَ إِلَّا كُلُّ شَيْءٍ جَعَلْتَهُ أَمَامَكَ لَا شَيْءَ لَغَيْرِكَ أَبْقَيْتَ
وَمَالِكَ مِمَّا يَلْبَسُ النَّاسُ غَيْرَ مِمَّا كَسَوْتَ وَإِلَّا مَا لَبَسْتَ فَأَبْلَيْتَ (٦)

فهو اقتباس واضح وترجمة توشك أن تكون حرفية لقوله صلى الله عليه

(١) البيان والتبيين ٣/ ١٨٥ . وهذان البيتان من أبيات أربعة لم يروها ديوانه .

(٢) القيامة : ٢٦ - ٣٠ .

(٣) ديوانه / ٢٧ .

(٤) ديوانه / ٢٠٩ .

(٥) انظر الشبرخيتي : شرح الأربعين حديثاً النووية - الحديث الحادى عشر / ١٣٤ -

١٣٧ ، والحديث الأربعين / ٢٧٠ - ٢٧٣ .

(٦) ديوانه / ٤٦ .

وسلم : « يقول ابن آدم مالى مالى ، وإنما لك من مالك ما أكلت فأفانيت أو لبست فأبليت ، أو تصدقت فأمضيت » (١) .

ومن المهم أن نلاحظ أن هذا التأثير بالقرآن والحديث لم يكن مقصوراً فقط على شعره الزهدى ، وإنما كان يظهر أيضاً فى موضوعات شعره الأخرى ، حتى فى شعره الغزلى ، وإن يكن ظهوره فى هذه الموضوعات أقل من ظهوره فى موضوع الزهد . وهذا يرجع إلى طبيعة الموضوع ومدى قربه من الجو الدينى أو بعده عنه ، فهو يقول مثلاً فى مدحه للخليفة المهدي متحدثاً عن الخلافة :

ولو رامها أحدٌ غيره لزلزلت الأرض زلزالها
ولو لم تطعه بنات القلوب لما قبل الله أعمالها (٢)

وواضح أنه يقتبس فى البيت الأول قوله تعالى « إذا زلزلت الأرض زلزالها » (٣) ، وأنه يتأثر فى البيت الثانى أسلوب القرآن الكريم حين يتحدث عن تقبل الله الأعمال الصالحة . ويقول فى عتاب عمرو بن مسعدة حين استأذن عليه فحجب عنه :

لستم تُرَجَوْنَ للحساب ولا يوم تكون السماء مُنْفَطِرُهُ (٤)
والمعنى هنا معنى دينى إسلامى ، والعبارة عبارة قرآنية متأثرة بحديثه تعالى عن انفطار السماء يوم القيامة (٥) . ويقول فى نكبة البرامكة :

شئت بعد التجميع شملهم فأصبحوا فى البلاد قد تاهوا
كذاك مَنْ يُسْخَطُ الإله بما يُرضى به العبد يَجْزِهِ الله
سبحان من دانت الملوك له أشهد أن لا إله إلا هو
طوبى لمن تاب بعد غرته فتاب قبل الممات طوباه (٦)

(١) النسائى : السنن ١٢٥/٢ (كتاب الوصايا) .

(٢) الأغاني ٣٤/٤ (دار الكتب) .

(٣) الزلزلة : ١ .

(٤) الأغاني ٢٢/٤ (دار الكتب) .

(٥) نظر الانفطار : ١ .

(٦) تاريخ الطبرى ٦٨٨/٢/٣ .

وهي أبيات تدور في جو ديني خالص ، ويظهر فيها تأثير إسلامي واضح ، ليس فقط في ذلك النقل الحرفي لإحدى الشهادتين ، وإنما أيضاً في طريقة الصياغة وأسلوب التفكير . وهو في مقدمة قصيدة له في مدح الهادي يصف زجاجة الخمر بأنها :

زَهْرَاءُ مِثْلَ الْكَوْكَبِ الـ مُدْرَى فِي كَفِّ الْمُدِيرِ
ويتلطف على صاحبات له :

غُرَّ الْوَجْوهُ مُحَجَّبَا تِ قَاصِرَاتِ الطَّرْفِ حُورِ (١)

والتشبيه في البيت الأول مقتبس من قوله تعالى « الزَّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّي » (٢) ، والصورة في البيت الثاني منقولة عن الصورة القرآنية الحميلة لحُورِ الجنة في قوله تعالى « فَيَهِنُ قَاصِرَاتِ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ » (٣) ، وقوله تعالى « حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ » (٤) . وهو في غزله بعُتْبَةَ يذكر حيناً أنه لا شيء ينسيه إياها حتى تلك المتع الخالدة في جنة الفردوس :

يَا رَبِّ لَوْ أَنْسَيْتَنِيهَا بِمَا فِي جَنَّةِ الْفَرْدُوسِ لَمْ أَنْسَهَا
ويذكر حيناً آخر أن الله رآها أحسنَ خلقه وأجمله فخلق حُورَ الجنان على مثالها :

إِنَّ الْمَلِكَ رَأَى أَحْسَنَ خَلْقِهِ وَرَأَى جَمَالَكَ
فَحَدَا بِقُدْرَةِ نَفْسِهِ حُورَ الْجَنَانِ عَلَى مِثَالِكَ (٥)

والواقع أن الحياة الدينية لم يكن تأثيرها مقصوراً على أولئك الشعراء الذين كانوا متصلين بها اتصالاً قريباً أو اتصالاً مباشراً، وإنما تجاوزهم إلى شعراء اللهو والمجون والزندقة . وهي ظاهرة تبدو غريبة لأول وهلة ، ولكنها—

(١) الأغاني ٦١/٤ (دار الكتب) .

(٢) النور : ٣٥ .

(٣) الرحمن : ٥٦ .

(٤) الرحمن : ٧٢ .

(٥) الأغاني ٥١ / ٤ (دار الكتب) .

في حقيقة الأمر — تعد شيئاً طبيعياً في مجتمع كالمجتمع الكوفي يعيش فيه الفريقان متجاورين ، ويشتد بينهما الصراع والجدل حول التزعتين اللتين يمثلانها . وهو صراع كان يترك آثاره فيهما جميعاً سواء أظهرت هذه الآثار في صورة رد فعل طبيعي أم في صورة رد فعل عكسي . فلم يكن شعراء اللهو والمجون والزندقة في عزلة عن الحياة الدينية من حولهم ، وإنما كانوا يتصلون بأصحابها ويتجادلون معهم حيناً ويسخرون منهم حيناً آخر ، وهم في جدلهم يتأثرون بهم ، ويظهر هذا التأثير في شعرهم عن قصد أو عن غير قصد ، وهم في سخريتهم يتخذون منهم ومن حياتهم الدينية مادة لسخريتهم وموضوعاً لشعرهم .

ولو أننا رجعنا إلى ما قدمناه من عرض لموضوعات شعر تلك المدرسة اللاهية (١) لرأينا أن الدين كان مادة يستغلها هؤلاء الشعراء في شعرهم ، وأن العناصر الدينية كانت تظهر من حين إلى حين في قصائدهم ومقطوعاتهم . ومن الممكن أن نلاحظ أنهم كانوا يتخذون منها أحياناً مادة للسخرية والعبث والاستهتار ، وأحياناً أخرى مادة فنية يلونون بها شعرهم بلون يخالف ألوان لوحاتهم ليحدثوا مفارقة فنية تضفي على أعمالهم جمال الأضداد حين تجتمع ، وهم في كلتا الحالتين يرون فيها مجالاً لإظهار علمهم بها ، وصلتهم بجميع جوانب الحياة العقلية المحيطة بهم ، وأنهم لا يعيشون في عزلة عقلية عنها .

وقد قلنا في الفصل السابق إن الظاهرة التي تلفت النظر في خمريات الأقيسر والتي تعد شيئاً جديداً في الشعر العربي هي استهتاره بالإسلام واستخفافه بشعائره . ورأينا كيف يصور صبيحة الفرح التي تصدر من الساقى حين يشق الدن في صورة النكير ، وكيف يبالغ في تصوير إغراء الحمر بأنها إذا رآها الصائم وهي تدور عليهم أفطر ، وكيف يصور فعلها بنديمه حتى تركته عاجزاً عن الصلاة لا يكاد يقيمها ، وقد ذهب السكر بما كان يحفظه من القرآن ، وكيف يتحدث عن فعلها بنفسه حتى تركته يقف على المنبر ليحل للناس الحرام ويمجد الرذائل ويطعن في أعراض الناس .

(١) انظر فصل « الشعر والحياة والاجتماعية » ص ٦٠٧ - ٦٣٨

ورأينا كيف كان ابن عمّار يتغنى في دار ابن رامين باستهتاره بالدين ، وكيف كان يتحدث عن فعل الخمر به وبنداماه حتى تركتهم يغفلون عن ذكر الله ويتسون صلاتهم ، فإذا ما ذكروها قاموا إليها سكارى بلا عقل ولا دين ، يتعثرون في مشيهم كأنهم « الأوز التي تأتي من الصين » ، أو عميان النصارى يتخبطون في طريقهم « إلى يوم الشعانين » .

ورأينا أيضاً كيف كان أبو دلّامة ضيق الصدر بالشعائر الدينية التي تحول بينه وبين الخمر ، وكيف كان يصور هذا الضيق في شعره ، فيقول تارة إن الصلاة تصده عن ذلك « المسجد » الذي يعلى فيه بالسماع وبالخمر ، وإنه لا يؤديها إلا كارهاً ، لأن قلبه لم ينشرح لغشيان المساجد ، ولأنه لا يريد أن يسلك سبيل البر والإحسان والخير ، بل إنه لا يبالي أن تكون ذنوب العالمين على ظهره ، ويقول تارة إن الصوم يحول بينه وبين الخمر ، وإنه يتمنى أن يكون بينه وبين رمضان أرض غليظة تحول دون وصوله إليه ، وإنه لا يريد ليلة القدر التي يقوم لها ثلاثين ليلة حتى تتكسر رجلاه ، ويقول تارة أخرى إن الحج مشقة لا داعى لها لشخص مثله رقيق الإسلام ضعيف الإيمان ليس حريصاً على الأجر ولا على ثناء الناس على دينه .

ثم رأينا كيف ارتفعت نغمة الاستهتار الدينى عند عصابات المحان في فترة الحضرة حتى تحولت إلى لون من ألوان الشك الدينى الذى يتغلغل في أعماق العقيدة لينكر بعض أصولها ، ويستخف ببعضها الآخر ، وكيف كان شعراء هذه العصابات يستغلون العناصر الدينية في شعرهم ليطعنوا الدين في صميم عقائده ، ويثروا غباراً ثقيلاً من الشك والإلحاد حوله ، على نحو ما كان يفعل آدم بن عبد العزيز أو والبة أو غيرهما من هؤلاء الشعراء .

ومن الممكن أن نرى في أبيات أبي العتاهية في عتبة ، وهي الأبيات التي أشرنا لها منذ قليل ، صورة لاستغلال هذه العناصر الدينية لا من أجل السخرية بالدين أو الشك فيه وإنما من أجل تلوين اللوحة الفنية بلون مخالف لألوانها يضفى عليها تلك المفارقة الفنية التي تحدثنا عن تأثيرها في إثارة جمال الأضداد حين تجتمع .

الشعر والحياة اللغوية :

فى ضوء ما أسلفناه من حديث عن الحياة اللغوية فى الكوفة (١) وعن طبقاتها الاجتماعية (٢) نستطيع أن نلاحظ أن الحياة اللغوية فيها مرت بثلاثة عصور : عصر العربية الفصحى ، وعصر الصراع بين العربية الفصحى والعربية المولدة ، وعصر العربية المولدة .

فالى جانب الصراع الاجتماعى الذى كانت رحاه تدور طوال القرن الأول وفترة غير قصيرة من القرن الثانى كان هناك صراع لغوى تدور رحاه بين اللغة العربية واللغات المحلية التى كانت تتكلم بها العناصر الأجنبية التى وفدت على الكوفة واستقرت بها أو التى كانت مستقرة من قبل فى المنطقة التى أسست فيها .

ولم يكن هذا الصراع اللغوى فى الكوفة إلا صورة من الصراع اللغوى العام فى سائر الأقاليم المفتوحة بين العربية ، لغة الدين الحديد ، ولغة الجيش المنتصر الفاتح ، وبين اللغات المحلية لهذه الأقاليم . وهو ذلك الصراع الذى وقى حقه من البحث المستشرق الألمانى « يوهان فك » فى كتابه « العربية : دراسات فى اللغة واللهجات والأساليب » .

ولسنا هنا بصدد دراسة هذا الصراع اللغوى دراسة مفصلة ، ولكن حسبنا أن نلاحظ — مع فك (٣) — أن السكان الأصليين فى الأقاليم الأجنبية التى فتحها العرب قد تمسكوا فى أول الأمر بلغاتهم المحلية ، كما تمسك العرب بلغتهم القديمة ، وحاولوا أن يبتعدوا بها عن دائرة هذه اللغات المحلية ، ولكن

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٥٩ .

(٢) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٥٨ .

(٣) انظر الفصلين الأول والثانى من كتابه « العربية » / ٧ - ٨٤ .

استقرار الإسلام في هذه الأقاليم ، وازدياد عدد الموالى الذين كانوا يؤلفون الطبقات الدنيا والوسطى في المجتمع الإسلامي ، جعلوا العناصر الطامحة من هذه الطبقات تسعى إلى امتلاك زمام اللغة التي تنطقها الطبقة العربية العليا لتجد لها مكاناً في المجتمع الجديد ، في حين بنى السواد الأعظم عند أسلوب لغوي دارج ظهرت فيه سمات من التطور نحو العربية المولدة التي أخذ نموها في الثلث الأخير من القرن الأول شكلاً يهدد العربية البدوية بخطر الفساد والانحلال ، ومن هنا ظهرت حركة « التنقية اللغوية » التي كانت تعمل جاهدة على تطهير العربية وتخليصها من الشوائب الأجنبية . ولم تظهر هذه الحركة عند الطبقة العليا من العرب فقط ، وإنما ظهرت أيضاً في الدوائر الإسلامية غير العربية من طبقة الموالى التي كانت - في سبيل طموحها إلى محاكاة الطبقة السائدة فيها تفعل - تجاريها أيضاً في الناحية اللغوية وتحتضن حركة تنقية اللغة بما في ذلك من إعلاء شأن اللغة البدوية الخالصة .

وعلى الرغم من سقوط الدولة العربية ، ونزول طبقة السادة العرب عن المسرح ، لم تهو اللغة العربية في هوة السقوط الذي حاق بالدولة العربية ، ولم تنزل عن المسرح مع أصحابها العرب ، وذلك لأن لغة القرآن قد صارت في شعور كل مسلم - أيا كانت لغته الأصلية - جزءاً لا ينفصل عن حقيقة الإسلام ، حتى إن الفرس الذين باشروا الحكم في ذلك الوقت لم يكونوا يستطيعون أن يفكروا في رفع إحدى لهجاتهم لتكون لغة الدولة التي أقاموها ، بل حتى الشعوبيون الذين ادعوا تفوق الشعوب غير العربية لم يستطيعوا أن ينتقصوا شيئاً من مكانة العربية وقيامها مثلاً أعلى . وأيضاً لأن الأسرة الحاكمة الجديدة أخذت تبرز الطابع الديني لسلطانها ، وصارت تعلن أنها وريثة السلطان الإلهي الذي أسسه محمد صلى الله عليه وسلم .

ولكن الأمر الذي لاشك فيه هو أن العصر العباسي بدأ مرحلة جديدة في تاريخ اللغة العربية تختلف تماماً عن العصر الأموي ، فقد كانت الأسرة الأموية جد قريبة إلى أهل البادية بحيث كانت تجد مدخلاً مباشراً إلى عالم تفكيرهم ، وكانت تنطق بلسانهم ، وتحسن فهم أشعارهم . ولكن العباسيين - على الرغم من أنهم كانوا يتمدحون بأصلهم العربي ، ويرفعون نسبهم إلى

العباس عم الرسول - بعدوا بعداً كبيراً عن حياة البدو ، وكانت العناصر الإسلامية الجديدة التي لا ترجع إلى أصل عربي والتي وصلت إلى الحكم في هذا العصر أقل شعوراً - بطبيعة الحال - بحياة العرب وطبيعتهم ، فهم لم ينشئوا في الخيام ، ولم يذوقوا طمعاً لتلك الخشونة والحاجة التي يعرفها عالم البداوة وحياة الارتياح والانتجاع ، كما لم ينفذوا إلى عالم البدو الغنى بكنوزه وقيمته الخلقية والفنية . ومن هنا لم يكونوا يستطيعون - حتى لو استخدموا العربية - أن يفكروا كما كان البدو يفكرون ، فصبوا أفكاراً جديدة في قوالب اللغة القديمة . ولكن لما كانت العناصر الأجنبية عنصراً أساسياً في حياة المدن الإسلامية الجديدة لم تستطع العناصر العربية أن تتخلص من تأثيرها ، ولما كانت هذه العناصر الأجنبية متغلغلة في مناطق الأدب ، فقد أخذ ذلك الأسلوب الوحشي للعربية القديمة بثروتها الفياضة في الألفاظ والقوالب يتراجع أمام أسلوب سهل مهذب سرعان ما احتذى واستعمل في دوائر المثقفين جميعاً دون تمييز بين أصل وجنس ، ولا بين لغة أصلية ولهجة محلية .

وإذا كانت هذه هي مراحل التطور اللغوي الذي شهدته الكوفة كما شهدته سائر المدن الإسلامية الجديدة ، فإن الشعر ، وهو الفن الذي يتخذ من اللغة أداة للتعبير ، قد مر بهذه المراحل نفسها أو - بعبارة أدق - قد سائر هذا التطور اللغوي في المراحل التي مر بها .

في العصر اللغوي الأول من حياة الكوفة ، ونقصد به الفترة التي تبدأ من تأسيس الكوفة وتمتد إلى الثلث الأخير من القرن الأول حين أخذت العربية المولدة في الظهور ، كان الشعراء الكوفيون عرباً ، ولم تكن العناصر الأجنبية قد وصلت من حيث إجادة العربية إلى الدرجة التي تسمح لها بدخول الميدان الفني لمنافسة العرب في فنهم الأصيل . فالميدان الفني في هذا العصر كان ميداناً عربياً خالصاً فالشعراء من العرب الذين كانت لهم السيطرة السياسية والاجتماعية واللغوية على المجتمع الكوفي ، والأسلوب عربي سليم يستمد مثله الفنية من الأسلوب البدوي القديم تارة ، ومن الأسلوب الإسلامي الجديد تارة أخرى ، ولكنه في كلتا الحالتين بعيد عن التأثير بالحياة اللغوية المحلية ، وبعيد عن التأثير بالعربية المولدة التي كانت تأخذ طريقها نحو الظهور والاستقرار ،

ولكنها لم تكن قد وصلت بعد إلى الدرجة التي تهدد العربية الفصحى بخطر الفساد والانحلال .

في هذا العصر اللغوي شهدت الكوفة شعراء الفتوح ، وكلهم — بطبيعة الحال — من العرب ، وشهدت تفتح عبقرية أعشى همدان الذي نهض بشعر الفتوح نهضة واسعة رائعة ، وشهدت بعد ذلك شعراء الفتن ، وهم أيضاً — بطبيعة الحال — من العرب ، ثم شهدت شعراء عصر الثورات الأولى : عبد الله بن خليفة الطائي شاعر ثورة حُجْر ، وعُبَيْدُ الله بن الحر الجعفي في ثورة الحسين ، وابن الأحمر الأزدي شاعر ثورة التوابين ، وابن همام السلولي ، وسُرّاقة البارق ، والمتوكل الليثي في ثورة المختار ، ثم أعشى همدان وأبا جندة اليشكري في ثورة ابن الأشعث ، وكلهم عرب خلّص . وعلى الرغم من أن العناصر الأجنبية شاركت في بعض هذه الثورات مشاركة قوية فعالة فإن هذه الثورات لم تشهد شاعراً من الموالي يظهر فيها . بل قد يكون من الغريب أن ثورة المختار التي اعتمدت اعتماداً أساسياً على الموالي ، والتي جعلت من أهدافها مساواتهم بالعرب ، لم يظهر فيها شاعر من الموالي يعبر عن مشاركتهم فيها ، أو فرحتهم بها ، أو شماتتهم بالعرب والأرستقراطية العربية التي سجلوا عليها انتصارات قوية حتى ألجئوها في النهاية إلى البصرة ، وإنما كان شعراء هذه الثورة من العرب الخلّص . ولكن هذه الغرابة تزول عندما نلاحظ أن هذه الثورة قد اشتعلت في أثناء هذا العصر اللغوي الأول الذي لم يشهد مزاحمة العناصر الأجنبية للعرب في ميدانهم الفني الأصيل .

ومنذ الثلث الأخير من القرن الأول عندما أخذت العناصر الطامحة من الأجانب تسعى إلى امتلاك زمام اللغة العربية ، وعندما أخذت العربية المولدة تراحم العربية الفصحى مزاحمة شديدة ، يبدأ العصر اللغوي الثاني في حياة الكوفة الذي نستطيع أن نصل به إلى نهاية الثلث الأول من القرن الثاني أو — بعبارة أخرى — إلى أيام الانقلاب العباسي أو إلى ما بعده بقليل . في هذا العصر اللغوي نلاحظ أن المجتمع الأدبي في الكوفة أخذ يتغير ، وأخذت العناصر الأجنبية تدخل فيه بأقدام ثابتة . فقد أخذت تظهر الطبقة

الأولى من الشعراء الموالى الذين دخلوا فى الميدان الفنى - بعد أن تم تكوينهم اللغوى - منافسين أشداء للشعراء العرب ، فى حين بدأ يظهر عند الشعراء العرب أنفسهم - بحكم ظهور العربية المولدة - تغير ملحوظ فى مقدرتهم على استخدام المادة اللغوية كما كان يستخدمها الشعراء القدماء ، فقد ظهر عندهم فتور فى الحس اللغوى ، وهو فتور كان ييسر السبيل أمام الأخطاء اللغوية للظهور . ومع أن الطراز الرفيع من الشعر ظل يجرى - كما يقول فك(١) - « على السنن المرسوم والنظام المتبع ، ليس فقط من حيث الموضوع واختيار المقام والمقال ، بل كذلك فى ظواهره من حيث القوالب والصيغ ومادة الألفاظ ومناهج الأساليب ، بيد أنه - على الرغم من ذلك - كان فى الأول يصدر عن طبع صادق ونبع أصيل ، أما فى ذلك العهد فقد انتشرت الصنعة والتقليد » .

ومعنى هذا أننا أمام تطور ذى شعبتين : فالموالى الذين كانوا يطمحون فى العصر اللغوى الأول إلى إجادة العربية قد تحقق لهم ما كانوا يطمحون إليه ، وأخذ يظهر من بينهم منافسون أشداء للعرب فى ميدانهم الفنى الأصيل ، فى حين أخذ الشعراء العرب أنفسهم يتطورون نحو أسلوب مولد يظهر فيه فتور الحس اللغوى ، كما يظهر فيه البعد عن الأصالة اللغوية والحنوح إلى الصنعة والتقليد .

ومن الممكن أن نجد فى الشاعر المولى أبى عطاء السندى نموذجاً فنياً قوياً للاتجاه الأول من هذا التطور . وهو شاعر عاصر هذا العصر اللغوى الثانى ، ويذكر صاحب الأغاني أنه « من مخضرمى الدولتين » (٢) . ويذكر أنه كان « من شعراء بنى أمية ومداحهم والمنصبى الهوى إليهم ، وأدرك دولة بنى العباس فلم تكن له فيها نباهة فهجاهم ، وفى آخر أيام المنصور مات » (٣)

(١) العربية / ٣٧ .

(٢) الأغاني ٧٨/١٦ (سالى) .

(٣) المصدر السابق / ٧٩ .

وكان أبوه « سندياً أعجمياً لا يفصح^(١) » ، ولكن ابنه استطاع أن يصل من إجادة العربية إلى الدرجة التي أتاحت له أن ينظم شعراً عربياً لا يقل في فصاحته عن شعر العرب الخالص . ولم يتردد أبو عطاء — بعد أن استقام له الأسلوب الفني — في دخول ميدان المنافسة الفنية مع الشعراء العرب أنفسهم ، واستطاع أن ينتزع إعجاب معاصريه بل معاصريه العرب ، فقال تقدير نصر بن سيار وإلى خراسان العربي لبني أمية ، وهو تقدير له دلالة من الناحية الفنية لأن نصراً نفسه كان شاعراً^(٢) . والواقع أن أبا عطاء لم ينل إعجاب معاصريه وتقديرهم فحسب ، وإنما سجل اسمه بين الخالدين من شعراء العربية ، ونال تقدير نقاد الشعر العربي ورواته ، ويصفه ابن قتيبة بأنه « كان جيد الشعر^(٣) » ، ويذكر أبو الفرج أنه كان « من أحسن الناس بديهة ، وأشدّهم عارضة وتقدماً^(٤) » . ويكفي أن ننظر في رائيته التي قالها في رثاء نصر بن سيار^(٥) وهي التي أثارت غضب المنصور حين تذكرها فرفض أن يعطيه شيئاً على مدائح فيه ، لنذكر إلى أي حد استطاع هذا المولى السندي الأعجمي الذي كان أبوه لا يفصح أن يمتلك ناصية العربية ، ويتصرف في فنون القول في براعة ومقدرة ومهارة كأنه عربي من أعماق الجزيرة :

فاضت دموعي على نصر وما ظلمت	عينٌ تفيض على نصر بن سيار
يانصر من للقاء الحرب إن لقيت	يانصر بعدك أو للضيف والجار
الحيندني الذي يحمي حقيقته	في كل يوم مخوف الشر والعار
والقائد الخيل قُباً في أعتها	بالقوم حتى تلف القار بالقار
من كل أبيض كالصباح من مضر	يجلو بسنته الظلماء للشاري

(١) المصدر نفسه / ٧٨ .

(٢) الجاحظ : البيان والبيان ٤٧/١ .

(٣) الشعر والشعراء / ٤٨٢ .

(٤) الأغاني ٧٩/١٦ (ساسي) .

(٥) المصدر السابق / ٨٠ ، ٨١ .

ماضٍ على الهول مقدام إذا اعترضت سمر الرماح وولى كل فرار
إن قال قولاً وفي بالقول موعده إن الكنانى وافٍ غير غدار
أرأيت كيف استقام الأسلوب العربى لهذا الشاعر الأعجمى ؟ وكيف
أصبحت العربية الغريبة عليه شيئاً طبعاً مدلاً مواتياً له ؟ وكيف استطاع
أن يستمد في براعة ومقدرة من المعجم اللغوى البدوى ومن التراث الفنى
القديم ألفاظه وأساليبه وصوره التعبيرية ؟

لقد استطاع الشعراء الموالى أن يكونوا عرباً في لغتهم وأساليبهم ،
ولكن شيئاً واحداً كان يعكر عليهم صفوهم ، ويردهم في شئ من الضيق
إلى الشعور بأنهم — مهما يستقم لهم الأسلوب العربى ومهما تواتهم العربية —
لا يزالون أجنب في هذا الميدان الذى ينافسون فيه أصحابه الأصليين ، هذا
الشئ هو طريقة نطقهم التى كانت تم على أصولهم الأجنبية .

وكان أبو عطاء أحد هؤلاء الشعراء الذين عانوا كثيراً من هذه الوشاية
الأجنبية فقد كانت في لسانه لكنة شديدة ولثغة ، فكان لا يفصح ، ولا يكاد
يفهم كلامه (١) ، ويذكر الرواة أنه كان ينطق الحاء هاء ، والعين همزة ،
والشين سيناً ، والجيم زايماً ، كما كان ينطق الظاء مرققة كأنها الزاى ،
وكانت هذه الظواهر في نطقه ماثرتندرتوتفكه بين المعاصرين له (٢) ، ولكنها
كانت — من الناحية الأخرى — ماثار ضيق له ، وكانت تسبب له حرجاً
شديداً عند ما يأخذ في إنشاد شعره فتفسد عليه فصاحته وبيانه . وقد وجد
أن خير وسيلة تنقذه من هذا الحرج أن يعهد إلى أحد الفصحاء ممن
ينطقون العربية نطقاً سليماً بإنشاد شعره ، وفعلاً استوهب أحد ممدوحيه
غلاماً فصيحاً يتولى إنشاد شعره حتى يفهمه الناس في قصيدة جميلة تعبر
عن شعوره أصدق تعبير (٣) :

(١) المصدر نفسه / ٧٨ ، وأيضاً / ٧٩ .

(٢) انظر قصته مع حماد الرواية وأصحابه في المصدر السابق / ٨٠ ، وفي ابن قتيبة :
الشعر والشعراء / ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، وانظر قصة أخرى حدثت في مجلس سليمان بن جبالد في
الأغاني ١٦ / ٨٤ .

(٣) انظرها في الأغاني ١٦ / ٧٩ ، وانظرها في رواية أخرى تختلف بعض الاختلاف في

أعوزتني الرواة يابن سَلَم
وغلى بالذى أجمع صَدْرِي
وازدرتني العيونُ إذ كان لوني
فضربتُ الأمورَ ظهراً لبطنٍ
وتمنيتُ أني كنت بالشعـ
ثم أصبحت قد أنحت ركابي
فاكفني ما يضيّق عنه روائي
يُفهم الناس ما أقول من الشعـ

وأبى أن يُقيم شعري لساني
وجفاني لعُجْمَتِي سلطاني
حالكاً مجتوئ من الألوانِ
كيف أحتال حيلةً لللساني
ر فصيحاً وبان بعض بَنّاني
عند رَحْبِ الفناء والأعطان
بفصيحٍ من صالحى الغلمان
ر فإن البيانَ قد أعيانى

والقصيدة تعد شيئاً طريفاً في الشعر العربي ، لأنها تسجل هذه الظاهرة اللغوية التي كانت منتشرة في هذا العصر اللغوي بين الشعراء الأجانب الذين اتقنوا العربية ونظموا بها الشعر ، ولكن ألسنتهم أبت أن تقيم شعرهم . وهو يعلن في صراحة أنه يضيق بما يعانيه من هذه العجمة حتى ليتمنى لو أبدله الله ببعض بنائه فصاحةً في لسانه ومقدرة على الإبانة . وقد استجاب ابن سليم لرجائه ووهبه غلاماً فصيحاً « سماه عطاء ، وتكنى به ، ورواه شعره ، فكان إذا أراد إنشاد مديح لمن يجتديه أو مذاكرة لشعره أنشده » (١) .

وليس من شك في أن أبا عطاء لم يكن وحده الذي يعاني هذه العجمة في عصره ، وإنما لابد أن أمثاله كانوا كثيرين ، لأن هذه العجمة لم تكن شيئاً خاصاً بأبي عطاء ، وإنما كانت ظاهرة عامة ، لأنها ليست عيباً خليقياً في لسانه ، ولكنها تكيف عضوي في مخارج الحروف للغة التي بدأ الإنسان كلامه بها في طفولته . وقد لاحظ الجاحظ هذه الظاهرة وسجلها في كتابه « البيان والتبيين » حيث يقول (٢) « وقد يتكلم المغلاق الذي نشأ في سواد الكوفة بالعربية المعروفة ، ويكون لفظه متخيراً فاخراً ، ومعناه شريفاً كريماً ويعلم — مع ذلك — السامع لكلامه ومخارج حروفه أنه نبطي . وكذلك إذا تكلم الخراساني على هذه الصفة فإنك تعلم — مع إعرابه وتخيره ألفاظه في مخرج كلامه أنه خراساني ، وكذلك إن كان من كتاب الأهواز » .

(٢) ٦٩/١ .

(١) المصدر السابق / ٧٩ .

وأما الاتجاه الآخر من هذا التطور اللغوي وهو الذى ظهر عند الشعراء العرب واتجه بهم نحو الأسلوب المولد ، وفتور الحس اللغوي ، والحنوح إلى الصنعة والتقليد ، فمن الممكن أن نجد فى الشاعر العربى الكميت مثلاً قوياً له ، وهو من شعراء هذا العصر اللغوي الثانى إذ ولد فى سنة ٦٠ وتوفى فى سنة ١٢٦ (١) .

والكميت شاعر حضرى ولد بالكوفة وعاش فيها ومات بها (٢) ولم يتصل بالبادية اتصالاً مباشراً ، وإنما اتصل بها اتصال الرجل العربى المثقف الذى يعيش فى الحاضرة دون أن يقطع صلته العقلية بتراث قومه ، وإنما يصل ما بينه وبينه عن طريق التعلم والدراسة من ناحية ، وعن طريق الاتصال بالبدو من ناحية أخرى . وساعده على ذلك أن طبيعة الحياة العقلية فى الكوفة كانت - كما رأينا من قبل - تتجه نحو حفظ التراث الفنى العربى القديم ورواية أخبار العرب وجمع اللغة وحفظها . كما ساعده أيضاً أنه عاش حياته فى تلك الفترة التى كانت الحياة القبلية مسيطرة فيها على المجتمع الكوفى سيطرة قوية ، وهى حياة كانت تدفع القبائل إلى حفظ تراثها القديم والعناية به . ووجد الكميت فى ذلك السيل من عرب البادية الذين لم ينقطع توافدهم على الكوفة طوال هذه الفترة مجالاً طيباً لتنمية معلوماته عن الحياة البدوية وزيادة ثقافته اللغوية ، ويذكر رؤية الراجز البدوى المشهور أنه كان يصير إليه كلما وفد إلى العراق فيسأله عن الغريب فيخبره به فيكتبه ، ثم يراه بعد ذلك فى شعره (٣) ومعنى هذا أن الكميت لم يكن متصلاً بالبادية اتصالاً مباشراً ، وإنما كان متصلاً بها عن طريق هذه المصادر المكتوبة حيناً والشفوية حيناً آخر . وأهم من هذا أنه كان يعيش بين مصدرين أصيلين من هذه المصادر البدوية القديمة ، يمدانه بأخبار البادية وبكل ما يريد من معلومات عنها ، يرجع إليهما كلما أراد ويستفتيهما متى شاء ،

(١) الأغاني ١٥/١٢٤ (سأى) ، والبغدادى : خزانة الأدب ٧٠/١ .

(٢) انظر الأغاني ١٥/١٠٩ ، ١٢٤ (سأى) .

(٣) المرزبانى : الموشح ١٩٢ ، ٢٠٩ ، والأغاني ١٠/١٤٩ (سأى) . وفى الأغاني

٩٧/٢ (دار الكتب) ينسب هذا الخبر إلى العجاج ، والنتيجة - على كل حال - واحدة .

فقد كانت له جدتان أدركتا الجاهلية فكانتا تصفان له البادية وأمورها ،
وتخبرانه بأخبار الناس في الجاهلية ، فإذا شك في شعر أو خبر عرضه
عليهما فتخبرانه عنه (١) .

وقد استطاع الكميت فعلاً - عن طريق هذا الاتصال بالمصادر البدوية -
أن يصل إلى مستوى من العلم بأخبار البادية ولغتها وعالمها العقلي والفني
يسمح له بأن يجلس من الناس مجلس الأستاذية . ويذكر الرواة أنه كان معلماً
وكان له مجلس في مسجد الكوفة يجلس فيه ليلتي دروسه على من يلتف
حوله من تلاميذه (٢) « وأكبر الظن - كما يرجح بعض الباحثين (٣) -
أنه كان يعلمهم اللغة وأنساب العرب وأيامها » . وهو ترجيح نستطيع أن
نجد تأييداً له فيما يذكره من كتبوا عنه من سعة علمه بلغات العرب وأيامها
وأنسابها (٤) . ويذكر صاحب خزانة الأدب أنه « يقال ما جمع أحد من
علم العرب ومناقبها ومعرفة أنسابها ما جمع الكميت ، فمن صحح الكميت
نسبه صح ومن طعن فيه وهن » (٥) . ويروى صاحب الأغاني أنه اجتمع
وحامداً الراوية في مسجد الكوفة فتذاكرا أشعار العرب وأيامها ، واستطاع
الكميت أن يفهم حماداً في بعض المسائل اللغوية ، وأن يظهر قصوره
في الرواية (٦) .

فنحن إذن أمام شاعر عالم متصل اتصالاً واسعاً عميقاً بأخبار البادية
وأيامها وأشعارها وأنسابها يجعله يستبجح لنفسه أن يجلس مجلس الأستاذية ،
وأن يناظر راوية متخصصاً فيها فيفحمه ويظهر قصوره ويتفوق عليه .
ولكن هذه الصلة لم تكن صلة مباشرة ، ومن هنا لم يستطع الكميت أن

(١) الأغاني ١٢٠/١٥ (سأى) .

(٢) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٣٦٨ ، والأغاني ١٠٩/١٥ (سأى) والمرزباني :
الموشح / ١٩١ ، ١٩٢ ، وابن رسته : الأعلام النفيسة / ٢١٦ .

(٣) شوقي ضيف : التطور والتجديد / ٢٣٣ .

(٤) الأغاني ١٠٩/١٥ (سأى) والبغدادى : خزانة الأدب ٦٩/١ .

(٥) ٦٩/١ .

(٦) ١٠٩/١٥ - ١١٠ (سأى) .

يستخدم هذه المعلومات الواسعة استخداماً صحيحاً دائماً ، وإنما كانت تعوزه السليقة اللغوية والفطرة البدوية ، أو — بعبارة أخرى — الصلة المباشرة بالبادية وعالمها التفكيرى والشعورى ، وحياتها اللغوية والفنية .

وقد لاحظ عليه فك (١) فتوراً في الإحساس اللغوى القديم ، وإساءة في فهم بعض التعبيرات في لغة أهل البادية ، وحاول أن يستدل على ذلك بما سجله عليه القدماء من أخطاء في اللغة أو الصياغة أو المعنى . ولكن الواقع أن الحكم على الكمية يجب ألا يقوم على أساس من هذه الأمثلة المحدودة التي قد يكون لبعضها وجه من الصحة ، وإنما يجب أن يقوم على أساس من النظرة العامة التي كان القدماء ينظرون بها إلى شعره والمصادر القديمة حافلة بهذه النظريات العامة ، فقد كان المفضل يرى أنه لا يعتد به في الشعر (٢) . وكان الأصمعي يذكر أنه من المولدين فلا يحتاج بكلامه (٣) . ويذكر أنه يقول ما قد سمعه ولا يفهمه (٤) ، ويعلل لفتور الحس اللغوى عنده بأنه كان يتعلم الغريب تعليماً دون أن يأخذه من البادية نفسها : « كان من أهل الكوفة فتعلم الغريب وروى الشعر ، وكان معلماً ، فلا يكون مثل أهل البدو ومن لم يكن من أهل الحضر » (٥) . وأغلب الظن أن هذا الذى يذكره الأصمعي عنه هو الذى كان يجعل أهل البادية لا يستحسنون شعره ولا يعجبون به ، ويذكر أبو تمام أنه سأل بدوياً عن رأيه فيه فقال « لقد قال كلاماً خبّط فيه خبّطاً من ذاك ، لا يجوز عندنا ولا نستحسنه ، وهو جائز عندكم ، وهو على ذاك أشبه كلام الحاضرة بكلامنا وأعربه وأجوده » (٦) . والواقع أن هذا البدوى استطاع بفطرته السليمة أن يتمثل الكمية في صورته الصحيحة ، فهو شاعر حضري قد

(١) العربية / ٤٠ - ٤٣ .

(٢) المرزبانى : الموشح / ١٩٢ .

(٣) المصدر السابق / ١٩١ ، ١٩٢ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

(٤) المصدر نفسه / ١٩٢ ، ٢٠٩ .

(٥) المصدر نفسه / ١٩١ ، ١٩٢ .

(٦) المصدر نفسه / ١٩٧ .

يعجب أهل الحاضرة بصناعته ، ولكنه لا يعجب أهل البادية لأنه لا يصدر عن فطرة ولا يعبر عن سليقة ، ومع ذلك استطاع عن طريق تعلمه أن يقترب من أسلوبهم اقتراباً يجعل كلامه أشبه شيء بكلامهم .

ومن هنا نستطيع أن نضع الكمية في موضعه الفني الصحيح ، فهو شاعر حضري لم يتصل بالبادية اتصالاً مباشراً يكسبه السليقة اللغوية الأصيلة ، والذوق البدوي السليم ، وإنما اتصل بها اتصالاً غير مباشر ، ولكنه اتصال واسع عميق أتاح له أن يجيد صناعة شعره ، وأن يتقن تقليد شعراء البادية تقليداً جعله يقترب منهم ولكن دون أن يندمج فيهم . فالمسألة عنده مسألة صنعة وتقليد تصدر عن عقل مثقف ، وليست مسألة فطرة وسليقة تصدر عن طبع سليم . ولعل هذا هو الذي أحسه ذو الرمة الشاعر البدوي حين استمع إلى إحدى قصائده فقال له « إنك لتقول قولاً ما يقدر إنسان أن يقول لك أصبت أو أخطأت ، وذلك أنك تصف الشيء فلا تجيء به ، ولا تقع بعيداً عنه ، بل تقع قريباً منه » ، ولم ينكر الكمية ذلك ، وإنما اعترف به وعلمه بأنه إنما يصف شيئاً وُصِفَ له ولم يره بعينه (١) . ولعل شيئاً من هذا هو الذي دفع « فك » إلى القول بأنه رفع التقليد لذاته إلى مرتبة الحدق الفني (٢) .

ولننظر في هذه الأبيات من إحدى هاشمياته يصف فيها ناقة يتمنى أن تحمله إلى بني هاشم (٣) لئلا يرى إلى أي حد ارتفع التقليد عنده إلى مرتبة الحدق الفني :

إنَّ تشيعَ بيَ المذكرة الوجـ	ناءُ تنى لُغامها بلُغام
عنتريسَ شملة ذات لوث	هوَجَلٌ مِيلَعٌ كتومُ البُغام
تصل السَّهْبُ بالسَّهوبِ إليهم	وصل خرقاء رُمّةٌ في رِمَام
ردَّهنَّ الكلال حُدْباً حُدَايبـ	رَ وحْدُ الإكام بعد الإكام

(١) الأغاني ١٥/١٢٠ (سأى) ، والموشح / ١٩٥ .

(٢) العربية / ٤٠ .

(٣) الهاشميات / ٢٤ - ٢٦ .

في حرّ أجيج كالحنى مجاهب ضنّ يجدن الوّجيف وّخذ النعام
 يكتفن الجهيض ذا الرّمق الم جلّ بَعْدَ الحنين بالإرزام
 منكرات بأنفس عارفات بعيونٍ هوامل التسجّام
 ما أبالي إذا أنحن إليهم نقب الحفّ واعتراق السنام
 يقض زورٌ هناك حقّ مزور ن ويحبّ السّلام أهل السلام

رأيت كيف يصطنع الكميت الحضري أسلوب شعراء البادية في وصف الناقة والرحلة ؟ انه يتكلف الإغراب والبداوة في الصورة وفي العبارة . إنه يريد أن يتترع نفسه من الحاضرة التي يعيش فيها ومن الكوفة التي ولد بها ونشأ فيها ليلقى بها في أعماق البادية العربية السحيقة . وهو لا يتترع نفسه في رفق ويسر ، وإنما يتترعها في خشونة وجفوة كأنه بدوى جاف لم تجر الحضارة في عروقه . إنه يريد أن يكون بدوياً في صورته وأخيلته وفي عباراته وألفاظه ، ولكنه بدوى « مزيف » لم تخرجه « دار الضرب » البدوية ، وإنما أخرجته « دار الضرب » الكوفية التي تستطيع بوسائلها المهيأة لها أن تحسن التزييف وتتقنه حتى يختلط على أهلها المتحضرين وأمثالهم من أبناء الحواضر الذين لم تتصل حياتهم بحياة البادية ، ولكنه — على الرغم من هذا — لا يختلط على أهل البادية ، ولا يجوز على فطرتهم دون أن يكشفوا مافيه من تقليد . إن الكميت يصف ناقته مستمداً أوصافها بما كان يقرؤه من شعر البادية ومما كان يستمع إليه من أهلها ، وهو يريد أن يموّه علينا حتى نخدع فيه عن طريق هذه الألفاظ الغريبة الممعنة في الغرابة التي كان يتلقفها من رؤية وذى الرمة وأمثالهما من شعراء البادية الذين يعيشون فيها ويصدرون عنها ، والذين كان يتصل بهم كلما وفدوا على مدينته ليستمع إليهم ويكتب عنهم . ونحن لا ننكر أن الكميت قد ركب الناقة في أسفاره ورحلاته ، ولكن متى كان الكميت الحضري راعى لابل حتى يعرف أسرار حمل الناقة وإجهاضها وانعطافها على « الجهيض ذى الرّمق المعجل بعد الحنين بالإرزام » ؟ إنه يلبس رداء الأعراب ويتخفى فيه ، ولكن كما يفعل أصحاب حفل تنكري حين يتنكرون في غير أزيائهم

المألوفة ويخفون وجوههم وراء أقنعة مستعارة ، أو كما يفعل الممثل حين يغير من قسّماته وزيه ليلعب دوراً تاريخياً .

وفعلاً كان الكميت يقوم في شعره بهذه المحاولة التنكّرية أو بهذا الدور التمثيلي في براعة وإتقان عن طريق هذه الأردية البدوية التي كان يخلعها عليه ، وهذه الأصباغ الصحراوية التي يصبغها بها ، وهي أردية وأصباغ إن تكن تخدع أهل الحاضرة فإنها لم تكن تخدع أهل البادية الذين كانوا يرون فيها ألواناً من التقليد والتزييف .

وهكذا نستطيع أن نرى في أبي عطاء السندی من ناحية ، وفي الكميت العربي من ناحية أخرى ، نموذجين فنيين لذلك التطور الذي أصاب الشعر الكوفي في هذا العصر اللغوي الثاني .

وبقيام الدولة العباسية ، واستقرار الأوضاع الاجتماعية في المجتمع الإسلامي الحديد ، يبدأ العصر اللغوي الثالث في حياة الكوفة من حوالى الثلث الثاني من القرن الثاني للهجرة إلى نهاية الفترة التي ندرسها حيث تبدأ العربية مع القرن الثالث عصراً لغوياً جديداً (١) .

في هذا العصر اللغوي الثالث كانت بواكير الحياة العقلية قد أخذت في الظهور ، وكان أعلام هذه الحياة في الفقه والنحو واللغة والرواية قد أخذوا يسجلون نتائج بحوثهم ودراساتهم ، وكانت حركة « التنقية اللغوية » قد بلغت أشدها بعد أن أصبحت الفصاحة أمراً غير طبيعي في مجتمع انتشرت فيه العناصر الأجنبية وتغلّغت في مختلف ميادين السياسة والاجتماعية واللغوية والأدبية في حين تراجعت العناصر العربية تراجعاً ملحوظاً بالنسبة لمراكزها في العصرين السابقين ، وأخذ اللحن في الظهور بصورة واضحة ، ليس فقط في المجتمع العام ، ولكن أيضاً في المجتمع الأدبي نفسه ، الأمر الذي دفع علماء اللغة والنحو إلى عدم الاحتجاج بالآثار الأدبية للشعراء المعاصرين مهما تكن درجة فصاحتهم وسلامتهم اللغوية ، مبالغة في الاحتياط وحرصاً على صحة القواعد التي يضعونها والنتائج التي يسجلونها .

(١) انظر في سمات هذا العصر ما كتبه « فك » في الفصل السادس من كتابه « العربية » عن العلاقات اللغوية في عصر المأمون (من ص ١١١ - ص ١٢٩) .

ومع أن بعض العلماء كانوا يرفضون الاحتجاج بشعر بعض شعراء العصر الثاني لما يرون في أسلوبهم من أخطاء لغوية أو انحراف عن الأسلوب البدوي إلى الأسلوب المولد ، فإن بعضهم الآخر لم يكونوا يرون مانعاً من الاحتجاج بشعرهم ، فإذا كان الأصمعي - كما رأينا - يرفض الاحتجاج بشعر الكميت ، فإن سيبويه كان يرى الاحتجاج به ، بل كان يرى الاحتجاج بشعر أبي عطاء السندی (١) .

والظاهرة الفنية الواضحة في هذا العصر اللغوي هو ذلك التقارب الملحوظ الذي أخذ طريقه بين الشعراء العرب والشعراء الموالي .

وقد رأينا أن العصر اللغوي السابق شهد تيارين فنيين متقابلين : تيار الشعراء الموالي الذين كانوا يتسامون إلى الوقوف مع الشعراء العرب في ميدانهم الفني الأصيل ، وتيار الشعراء العرب الذين بدأ يظهر عندهم فتور في الحس اللغوي وسمات من الأسلوب المولد . ولكنتا في هذا العصر نرى أن هذين التيارين أخذتا يتقاربان تقارباً يلفت النظر . فقد زاد عدد الموالي في المجتمع الكوفي زيادة كبيرة ، وارتفعت مكانتهم الاجتماعية ، وأصبحوا على قدم المساواة مع العرب ، لا من الناحية الاجتماعية فحسب ، وإنما من الناحية اللغوية أيضاً ، إذ بعد المجتمع عن الأسلوب البدوي واقترب الجميع من الأسلوب المولد . ونتيجة لهذا لم يعد الشعر ميداناً للعرب وحدهم كما كان الشأن في العصر اللغوي الأول ، ولا ميداناً أصيلاً للعرب ودخيلاً للموالي كما كان الشأن في العصر اللغوي الثاني ، وإنما أصبح ميداناً أصيلاً مشتركاً بين العرب والموالي على السواء . بل لقد سجل بعض الموالي فيه تفوقاً على العرب أنفسهم ، وإذا كنا قد رأينا من قبل (٢) أن قيام الدولة العباسية كان انقلاباً في الحياة الاجتماعية ، فإننا نستطيع أن نلاحظ هنا أن قيام هذه الدولة كان انقلاباً في حياة الشعر العربي أيضاً . وإن المتتبع لحياة الشعر الكوفي في هذا العصر اللغوي يلاحظ في وضوح أن ميدان هذا الشعر أصبح

(١) انظر « فك » : العربية / ٥١ ، ٥٢ .

(٢) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٧٣ .

ميداناً مشتركاً بين العرب والموالى، بل ربما لانعدوا الحق إذا قلنا إن الموالى فيه كانوا أكثر عدداً وأشد تفوقاً . أما من ناحية العدد فحسبنا أن نرجع إلى الفصل السابق لنلاحظ في ضوءه أن مجموعة شعراء اللهو والمجون والزندقة الذين كانوا يؤلفون أكبر مجموعة من شعراء الكوفة في هذا العصر كان أكثرهم من الموالى ، وأما من ناحية التفوق الفني فحسبنا أن نشير إلى مسلم ابن الوليد وأبي العتاهية اللذين يعدان أبرع شعراء الكوفة في هذا العصر ، وهما من الموالى .

وهنا نتساءل : ماذا حدث للشعر الكوفي بعد أن أصبح ميدانه مشتركاً بين العرب والموالى ، بل بعد أن أصبح قصب السبق في أيدي الموالى دون العرب ؟

من المهم أن نقدم بين يدي الإجابة عن هذا السؤال ملاحظتين :
فالحياة الاجتماعية في هذا العصر كانت تتطور تطوراً بعيد المدى جعل الناس يعدون بعداً كبيراً عن حياة البداوة ، بل عن الحياة العربية المتحضرة التي عرفها المجتمع الإسلامي في العصر الأموي . ومن هنا لم يكن الشعراء — حتى الذين ينتمون إلى أصل عربي — يستطيعون أن يفكروا كما كان العرب يفكرون ، فالحياة الاجتماعية تتغير من حولهم تغيراً سريعاً قوياً ، ونفسياتهم تتأثر في أعماقها بهذا التغير الاجتماعي ، وآثار هذا التأثير تظهر في أعمالهم الفنية . ولكن على الرغم من هذا لم تنزل العربية عن المسرح مع نزول أصحابها العرب الذين ظلوا يقومون بأدوارهم عليه حتى أنزلهم « المخرج » العباسي ليفسح المجال للممثلين الأجانب الذين كان يعتمد عليهم في إخراج مسرحيته التاريخية الجبارة . فقد ظلت العربية اللغة الرسمية للدولة لا في الميدان الرسمي فحسب ، وإنما في الميدان الشعبي أيضاً ، ولم يستطع الشعراء — حتى الأجانب منهم — أن يتخلصوا من سلطان الشعر القديم تخلصاً تاماً أو يتحرروا من قيوده التقليدية ومثله الفنية الموروثة تحرراً كاملاً . ومن هنا كانت الرحلة إلى البادية في سبيل التزود بالعربية من منبعها الأصيل أساساً من أسس التكوين اللغوي للشعراء في هذا العصر . ورحلة الشعراء الأجانب إلى البادية ليحققوا لأنفسهم وفنهم ما يطمحون إليه من صحة لغوية وفصاحة أسلوبية

يتردد ذكرها في أخبارهم (١) كما كان يتردد ذكرها في أخبار علماء اللغة ، كما قلنا من قبل (٢) . وكان مما يفخر به الشاعر الأجنبي في هذا العصر أن يبني قصائده « أعرابية وحشية كما يقول الأعراب البدويون » ، وأن يخلصها من « كلام المولدين » (٣) . وكان من العوامل الحاسمة في هذا الاتجاه تأثير علماء اللغة وأصحاب حركة « التنقية اللغوية » في المجتمع الأدبي وتغلغل نفوذهم فيه .

ومعنى هذا أن الشعراء الكوفيين في هذا العصر اللغوي كان يتنازعهم تياران متضادان : تيار اجتماعي يتمثل في هذه الحياة الاجتماعية الجديدة التي كانوا يعيشون فيها ، والتي كانت تؤثر في نفسياتهم وفي فنهم أيضاً سواء من حيث الفكرة أو من حيث العبارة ، وتيار لغوي يتمثل في هذه السيطرة التي كانت تفرضها العربية القديمة بلغتها وأساليبها عليهم ، فتدفعهم حيناً إلى الرحلة إلى البادية ، وحيناً آخر إلى بناء قصائدهم أعرابة وحشية بعيدة عن أسلوب المولدين .

ومن هنا كان هناك اتجاهان فنيان أساسيان : اتجاه نحو إرضاء الحياة الحضارية الجديدة ، واتجاه نحو إرضاء الحياة اللغوية القديمة . وكان من نتيجة ذلك أن ظهر مذهبان من الشعر في هذا العصر : مذهب تجديدي يصور فيه الشعراء حياتهم الاجتماعية التي يحبون ، ومذهب تقليدي يعبرون فيه عن الحياة اللغوية التي يفرضها عليهم اللغويون وأصحاب حركة التنقية اللغوية . ونستطيع أن نلاحظ أن المذهب الأول كان يظهر حين يعبر هؤلاء الشعراء عن حياتهم الخاصة ، وما يدور بينهم فيها من هو وعبث ومجون ، كأنما كان يدفعهم تحللهم فيها إلى التحلل في حياتهم الفنية التي يعبرون بها عنها ، أو حين يتحدثون إلى الطبقات الشعبية التي كانت تتحدث فيما بينها بلغة بعيدة تماماً عن اللغة العربية القديمة .

(١) انظر على سبيل المثال الأغاني ٣/ ١٤٩ ، ١٥٠ (دار الكتب ، وابن منظور : أخبار أبي نواس / ١٢ .

(٢) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٦٤ ، ٢٧١ .

(٣) انظر الأغاني ٣/ ١٩٠ (دار الكتب) .

وأما المذهب الآخر فقد كان يظهر حين يعبر هؤلاء الشعراء عن حياتهم الرسمية التي يتصلون فيها بالطبقات المستنيرة في قصور الخلفاء والأمراء والأشراف حيث كان لعلماء اللغة ورواة الشعر القديم مكانة رفيعة .

ومعنى هذا أن الشعر الكوفي في هذا العصر سجل ازدواجاً فنياً لم يعرفه الشعر العربي من قبل ، فلكل شاعر شخصيتان فئتان : شخصية يلتقي بها أصحابه ورفاقه في مجالسهم الخاصة ، كما يلتقي بها أفراد الشعب في حياتهم الشعبية العامة ، وهي شخصية لا تكلف فيها ولا تصنع ، وإنما هي صورة صادقة من نفسه ، وتعبير حر عنها لا تحده قيود ولا تقف أمامه سدود ، وشخصية يلتقي بها الطبقة المستنيرة في المجالس الرسمية التي تجمعها بها قصور الخلفاء والأمراء والأشراف ، وهي شخصية يحاول صاجبها أن يرتفع بها إلى مستوى هذه الطبقة المستنيرة ، يجعلها تقرب منها لتنال رضاها وإعجابها حتى لو أدى به الأمر إلى التكلف والتصنع وإقامة السدود والقيود في سبيل انطلاقتها ، أو — إذا استعرنا عبارات أصحاب « البروتوكول » — كان لكل شاعر زيان : زى مدنى يلتقى به رفاقه وأصحابه ويخرج به في الحياة العامة ، وزى رسمى يلبسه في المناسبات الرسمية ولا يستطيع أن يتحلل منه مهما يكلفه من شطط ، ويرهقه من مشقة وعنت .

وكان هذا الازدواج في الشخصية الفنية ظاهرة مشتركة بين كل شعراء هذا العصر ، حتى أصبح هو الظاهرة الفنية المميزة للشعر فيه ، أو البدع الفني الذي كان كل شاعر يحرص على الاستمسك به حتى يظهر في المجتمع الفني بمظهر المدرك « للبروتوكول الفني » الذي يلبس لكل حالة لبوسها .

ولعلنا لم ننس أننا قلنا من قبل عند حديثنا عن شعر الزهد وشعر الغناء وشعر اللهو والمجون إن كل شاعر من شعراء هذه الاتجاهات الاجتماعية كان له أسلوبان مختلفان : أسلوب جديد وأسلوب قديم ، وإن هذه الظاهرة الفنية كانت ظاهرة عامة بين شعراء هذه المرحلة من مراحل « العربية » . وقد عرضنا هناك للخصائص الفنية التي تميز الأسلوب الأول من حرية التعبير ، والصراحة في عرض الفكرة ، والبعد عن التكلف والتصنع ، واجتناب

الغرامة اللفظية ، واستخدام اللغة الشعبية أو اللغة التي يفهمها أفراد الطبقة الشعبية في سهولة ويسر ، والاعتماد على الصور الشعبية التي يستسيغها أفراد هذه الطبقة ويتذوقونها ، والإكثار من الارتجال ، وانتشار المقطوعات ، والحرص على الوحدة الموضوعية ، والتحرر من القوالب العروضية التي كان يميل إليها القدماء سواء أظهر هذا التحرر في صورة ميل إلى الأوزان القصيرة والبحور المجزوءة أم ظهر في صورة خروج على عروض الخليل ، ثم أخيراً ظهور « المزدوجة » لأول مرة في الشعر العربي عند حماد عجرد في مزدوجته التي كان يرددها الزنادقة في صلاتهم ، وعند أبي العتاهية في أرجوزته ذات الأمثال .

وأما الأسلوب الآخر فإن الخصائص الفنية الواضحة فيه هي الصنعة والتقليد ، واستخدام اللغة القديمة ، والصور البدوية ، والخنوح إلى الغرامة اللفظية ، والحرص على القوالب العروضية التي كان القدماء يكثر منها ، واختفاء المقطوعة وظهور القصيدة الطويلة ، وسلوك مسلك القدماء في افتتاح القصائد بمقدمات تقليدية والخروج منها أحياناً إلى وصف الناقة أو الرحلة ، ثم خلع الصفات القديمة على الممدوح ، أو - بعبارة أخرى - الرجوع بالفن إلى المثل القديمة التي لا يصدر فيها الشاعر عن نفسه وإنما يصدر فيها عن الصنعة والتقليد والمحاكاة .

ويكفي أن ننظر في هذه القصيدة لمطيع بن إياس التي مدح بها أحد أحفاد خالد القسري في عصر المنصور (١) لتبين فيها صورة من هذه الخصائص :

أمن آل ليلى عَزَمْتَ البُكُورَا	ولم تلقَ ليلى فتشقى الضميرا
وقد كنتَ دهرَكَ فيما خلا	لليلى وجاراتِ ليلى زعوراً
ليالىَ أنتَ بها معجَب	تهيم إليها وتعصى الأميرا
ولاذ هي حوراء مثل الغزا	لِ تبصر في الطرف منها فتورا
تقول ابنتي إذ رأتَ حالي	وقربت للبين عنساً وكورا

(١) الأغاني ١٢/٨٩ (سأى) .

إلى مَنْ أراك - وقتك الختو ف نفسى - تجشمتَ هذا المسيرا
قلت إلى البَجَلَى الذى يفكّ العناة ويغنى الفقيرا
إنه يبدوها بمقدمة غزلية يقلد فيها القدماء حين يستهلون قصائدهم
بالنسب ، بل يقلدهم فى العبارة التى يبدأ بها مقدمته حين يتحدث عن
آل لى ، واعتزاه البكور منهم ، ثم ينتقل انتقالاً مفاجئاً إلى حوار بينه
وبين ابنته يمهد به لانتقاله إلى موضوع قصيدته الأساسى وهو المدح
وهو فى هذا الحوار يتحدث عن رحلته التى أعد لها « عنساً وكورا » والتى
يتجشم لها « هذا المسيرا » ثم يخرج بعد هذا التمهيد الصناعى إلى ممدوحه الذى
« يفكّ العناة ويغنى الفقيرا » ، تماماً كما كان يقول القدماء فى ممدوحيهم ،
ثم يمضى بعد ذلك فيخلع عليه صفات تقليدية مألوفة فى شعر المدح القديم .
ولكنها تبدو غريبة فى هذا العصر العباسى المتحضر ، فالممدوح عنده
كما هو عند القدماء - أخو العرف ، جدير بحمل المثين ، عشير الندى ،
يستقلّ الكثير للمعتفين إذا استكثر المجتدون القليل ، الخير عنده عتيد يسير ،
لا يمنع ذا حاجة ، ولا يخذل من أتى مستجيراً . ثم يعود مرة أخرى إلى ناقته
« العيسجور » التى أعملها إليه :

لتلقى فواضل من كفه فصادفتُ منه نوالاً غزيراً
ثم يختم قصيدته بإعلان شكره له وثنائه عليه بما يستلذه الرواة من محكم
الشعر الذى يسير فى كل مكان :

فإن يكن الشكر حسنَ الثناء بالعُرف منى تجدنى شكورا
بصيرا بما يستلذّ السروا ة من محكم الشعر حتى يسيرا
وهى إشارة تدل بوضوح على ما كان يفكر فيه هؤلاء الشعراء من محاسبة
رواة الشعر القديم لهم وحكمهم على شعرهم .

ولم يكن شعراء اللهو وحدهم هم الذين يسلكون هذا السبيل ، وإنما
كان يسلكه أيضاً شعراء الزهد . وهذا أبو العتاهية يستهل مدحه له فى
الرشيد (١) هذا الاستهلال البدوى الممعن فى البداوة التصويرية والتعبيرية :

(١) الأغاني ٨/٤ هـ (دار الكتب) .

ومهمه قد قطعت طاميسه قفر على الهول والمحاماة
بحره جصرة عذافيرة خوصاء عيراة علكنداة
تبادر الشمس كلما طلعت بالسير تبغى بذلك مرضاتى
يا ناق خبي بنا ولا تعدى نفسك مما ترين راحت
حتى تناخى بنا إلى ملك توجه الله بالمهاتبات

إنه يرسم في مستهل قصيدته هذه الصورة البدوية لناقته القوية التي يقطع بها مفازة بعيدة مقفرة مخيفة ، ويستغل في رسمها الألوان الصحراوية مستخدماً الريشة البدوية القديمة ، معبراً بهذه المجموعة من الألفاظ الغريبة التي يستمدّها من المعجم البدوي القديم ، ثم يخرج من هذه المقدمة إلى موضوع قصيدته حين يبحث ناقته على الخبب ويعلن لها أن لن يريها طعم الراحة حتى تناخ به عند الخليفة . وما من شك في أن أبا العتاهية لم يركب إلى الرشيد ناقة ، ولم يقطع بها مفازة بعيدة أو قريبة ، وذلك لسبب بسيط وهو أن الشاعر والخليفة كليهما يعيشان في بغداد ، ولكنه التقليد الذي لا يصدر الشاعر فيه عن نفسه ، وإنما يصدر فيه عن المثل الفنية القديمة الموروثة .

على هذا النحو التقليدي كان شعراء هذا العصر ينظمون شعرهم الرسمي . وقد وضعوا بين أيديهم المعجم اللغوي القديم وديوان الشعر العربي القديم ، يستمدون منهما ألفاظهم وأساليبهم وصورهم . كما وضعوا في أذهانهم صورة لأولئك الرواة واللغويين الذين كانوا يقفون لهم بالمرصاد ليقيسوا شعرهم بمقياسهم اللغوي القديم ، فيدفعهم هذا إلى أن يعملوا جاهدين على مرضاتهم حتى ينالوا إعجابهم ، ويعودوا « بجر الحقائق » من عند ممدوحهم الذين كانوا يقدرّون رأى هؤلاء الرواة واللغويين تقديرًا كبيراً .

وإلى جانب هذين المذهبين من الشعر اللذين كانا يتنازعان شعراء الكوفة في هذا العصر ، ظهر شاعر كوفي بمذهب جديد يختلف عنهما اختلافاً واضحاً ، وهو مسلم بن الوليد صريح الغواني .

ومسلم شاعر من الموالي ، مولده ومنشؤه بالكوفة (١) اتصلت حياته في أول الأمر بعصابات المحان فيها (٢) ، وإن يكن - في أغلب الظن - لم ينحدر معهم إلى تلك السفوح الشاذة المنحرفة التي انحدروا إليها (٣) ثم ارتفعت به الحياة إلى قصور الخلفاء والأمراء فربط نفسه بعجلتهم وآثر بمدحه طائفة منهم وبخاصة البرامكة والرشيد (٤) . وفي خلافة المأمون . اتصل بالفضل بن سهل فولاه بريد جرجان ، ولم يزل بها حتى مات (٥) وسواء أبدأ مسلم حياته الفنية كما بدأها معاصروه من شعراء هذا العصر اللغوي ودار معهم في المذهبين اللذين كانوا يدورون فيهما أم بدأها على نحو آخر ، فإن الأمر الذي يبدو أنه لاشك فيه أنه لم يكد يستقيم له العمل الفني ، ويخرج إلى ميدان الحياة الرسمية ليتخذ من أدب ح وسيلة للعيش حتى نهج منهجاً فنياً خاصاً ، وبدأ يضع أسس مذهب ، جديد أخذ يصوغ نماذجيه الفنية عليه ، حتى إذا ما استقام له هذا المذهب ، الحديد وإرتاح إليه ذوقه اتخذ مذهباً له ، ومضى يطبقه على كل ما يصنعه من شعر في شيء كثير من المبالغة والإفراط حتى عرف به ونسب إليه .

والقدماء مختلفون حول هذا المذهب الحديد الذي عرف عندهم باسم « البديع » : أمسلم أول من اخترعه وابتدعه أم كان معروفاً من قبل في كلام العرب ؟ فيينا يقول صاحب الأغاني (٦) : « وهو فيما زعموا أول من قال الشعر المعروف بالبديع وهو لقب هذا الجنس البديع واللطيف » . ويقول ابن رشيقي « وهو أول من تكلف البديع من المولدين ، وأخذ نفسه

(١) انظر ديوانه / ٢٢٨ ، والخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ١٣ / ٩٦ ، والعباسي : معاهد التنصيص ١٠ / ٢ .

(٢) انظر الأغاني ٨٨ / ٢٠ (سأسي) .

(٣) يذكر ابن رشيقي عن بعض من يروى عنهم أن مسلماً كان فيه « تقبض وإظهار توقر وتصنع » (العمدة ١ / ١٢٧) .

(٤) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ١٣ / ٩٦ ، وابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٥٢٨ .

(٥) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٥٢٨ ، والمرزباني : معجم الشعراء / ٣٧٢ .

(٦) فيما يذكره الأستاذ De Goeje ناشر ديوان مسلم (ص ٢٢٩) . وانظر العبارة نفسها في معاهد التنصيص ١٠ / ٢ .

بالصنعة وكثر منها ، ولم يكن في الأشعار المحدثه قبل صريح إلا النبد اليسيرة» (١) ويقول ابن مهيويه « أول من أفسد الشعر مسلم بن الوليد جاء بهذا الفن الذي سماه الناس البديع » (٢) . ويقول المرزباني « وهو أول من طلب البديع وأكثر منه وتبعه الشعراء فيه » (٣) . ويقول ابن المعتز إن البديع موجود في القرآن والحديث وكلام الصحابة والأعراب وأشعار المتقدمين ، فلم يسبق مسلم وأمثاله إليه ، « ولكنه كثر في أشعارهم فعرف في زمانهم حتى سمي بهذا الاسم فأعرب عنه ودل عليه » (٤) . ويقول الآمدي إن مسلماً « غير مبتدع لهذا المذهب ولا هو أول فيه ، ولكنه رأى هذه الأنواع التي وقع عليها اسم البديع ، وهي الاستعارة والطباق والتجنيس ، مثورة متفرقة في أشعار المتقدمين فقصدتها وأكثر في شعره منها » (٥) . ومهما يكن الأمر فإن الظاهرة الفنية التي تلفت النظر هي انتشار هذا البديع في شعر مسلم انتشاراً واسعاً يجعلنا لا نشك في أنه هو أول من اتخذ مذهباً فنياً له .

وأغلب الظن أن بيئة الكوفة العقلية هي التي وجهت مسلماً إلى هذا المذهب الفني ، فهي — كما قلنا من قبل — بيئة لافلسفية لم تهتم اهتماماً ملحوظاً بالثقافات الأجنبية ولا بالدراسات الفلسفية ، ولكنها بيئة لغوية وجهت أكبر اهتمامها إلى اللغة من ناحية ، ورواية الشعر العربي من ناحية أخرى . ومعنى هذا أن « إبرة التجديد الفني » فيها كانت تتجه إلى الصياغة اللفظية لا إلى الصياغة المعنوية ، لأن « الحاذية اللغوية » ، لا « الحاذية العقلية » ، هي التي كانت تؤثر في اتجاهها وتجذبها إليها . وقد وجد مسلم نفسه في هذا « المجال المغناطيسي اللغوي » فكان طبعياً أن يدور فيه وأن تتجه « إبرته الفنية » إلى « مركز

(١) العدد ٨٥/١ .

(٢) انظر ديوان مسلم / ٢٢٩ ، والعباسي : معاهد التنصيص ١٠/٢ ، والآمدي :

الموازنة / ٧ .

(٣) معجم الشعراء / ٣٧٢ .

(٤) كتاب البديع / ١ .

(٥) الموازنة / ٦ .

الحاذية اللغوية . ونظر مسلم في تلك المثل الفنية التي كان يعرضها رواة الكوفة وعلمائها ، فلفت نظره فيها تلك الألوان البراقة من المحسنات الفظية ، وتلك الزخارف المختلفة من جناس وطباق واستعارة ومشاكل ونحوها ، ورآها تظهر من حين إلى حين في أساليب القدماء . وهنا لمعت في ذهنه فكرة : لماذا لا يجعل هذه الألوان وهذه الزخارف شيئاً أساسياً في بنائه الفني ؟ لماذا لا يتخذ منها مذهباً يخضع له كل أعماله الفنية ويطبقه عليها ؟ ولماذا لا يجعل شعره كله براقاً لامعاً بما تضيفه عليه هذه الألوان وهذه الزخارف من بريق ولمعان ؟ ومضى مسلم يجرب مذهبه ، وأعجبه التجارب الأولى ، فاندفع وراءها يطبق هذا المذهب في مبالغة ملحوظة وإفراط واضح على كل بيت من أبياته . ورأى مسلم في صناعة أبيه التي كان يمتنها مثلاً قوياً لهذه الصناعة التي يريد أن يمتنها هو في فنه . لقد كان أبوه ناسجاً (١) ، وكان يراه يلاحم بين خيوطه ليخرج منها نسيجاً محكماً متقناً ، وانطبعت في نفسه صورة من هذا العمل الدقيق ، وهي صورة لم تفارقه — في أغلب الظن — في كل عمل فني كان يقوم به . ومضى مسلم يصنع شعره كما كان يرى أباه ينسج خيوطه . إنه يلاحم بين خيوطه الفنية المتعددة الألوان ليخرج منها نسيجاً محكماً متقناً متعدد الألوان تظهر فيه ألوان خيوطه جميعها في تناسق وزخرف . وما القصيدة عند مسلم ؟ إنها ليست أكثر من ثوب من تلك الثياب الجميلة الموشاة التي كان الشعراء القدماء يشبهون بها كلامهم ، ولكنه ثوب تكثر فيه الخيوط الملونة وتنتشر ويتداخل بعضها في بعض كأنها « الزهر الضاحك في رونق الربيع الجديد » — كما كان يقول تلميذه أبو تمام في وصف هذا « البديع » الذي تلقاه عنه (٢) .

(١) انظر : The Ency . of Islam ; art. Muslim B. Al-Walid.

(٢) يجمع النقاد القدماء على أن أبا تمام أخذ هذا المذهب عن مسلم ، وسلك فيه سبيله ، واحتل حذوه (انظر الآمدي : الموازنة / ٦ ، وديوانه / ٢٢٩ ، والعباسي : معاهد التنصيص / ١٠ ، وابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٥٢٨) . وقد يكون من الطريف أن نلاحظ أن أبا تمام كان حائكاً أيضاً .

وأغلب الظن أن اتجاه مسلم إلى المديح واتخاذها منه وسيلة للعيش كان مما دفعه إلى هذا المذهب « البديع » ، وذلك لأن المدح من بين فنون الشعر العربي القديمة هو الفن الذي كان يوجه إليه الشعراء أكبر عنايتهم الفنية ، ويحققون له أكبر حظ من الصناعة ، وقديماً دفع المدح زهيراً من بين شعراء الجاهلية إلى صناعة شعره وتحكيكه وتنقيحه حتى أصبح صاحب مذهب فني خاص في الشعر الجاهلي . ويقول الحافظ - وهو معاصر لمسلم - « ومن تكسب بشعره والتمس به صلات الأشراف والقادة وجوائز الملوك والسادة في قصائد السماطين ، وبالطوال التي تنشد يوم الحفل لم يجد بدامن صنيع زهير والخطيئة وأشباههما ، فإذا قالوا في غير ذلك أخذوا عفو الكلام وتركوا المجهود » (١) . وهذا الذي يذكره الحافظ من أن قصائد المدح إنما هي « قصائد السماطين » ، « والطوال التي تنشد يوم الحفل » هو الذي كان يدفع شعراء المدح إلى تجويد شعرهم وصناعته ، لأنهم لا ينظمونه لأنفسهم وإنما يصنعونه ليعجب ممدوحهم ومن يلتف حولهم . وهو أيضاً الذي دفع مسلماً إلى صناعة شعره على أساس من هذا المذهب « البديع » (٢) . فقد كان مسلم - كما يجمع الرواة وكما يظهر من مجموعته الفنية التي وصلت إلينا - « مداحاً » بل « مداحاً مجيداً مفوهاً بليغاً » (٣) . وقد نظر مسلم فرأى معاصريه من الشعراء حين يمدحون يتجهون بصناعتهم الفنية اتجاهاً قديماً يقلدون فيه أساليب القدماء في المدح ، ويبنون قصائدهم في بعض الأحيان أعرابية وحشية ، على الرغم من أن هذا الاتجاه لا يتفق وطبيعة الحياة الحضرية التي يعيشونها . ولم يعجبه هذا الاتجاه ، ولكنه أيضاً لم يفكر في الخروج عليه أو التنكر له ، وإنما انتهى به نظره إلى أن خير ما يفعله هو أن يحوط فيه وأن يخرج به لإخراجاً جديداً ، حتى يتلاءم مع ذوق العصر الذي كان

(١) البيان والتبيين ١٣/٢ - ١٤ .

(٢) يقول ابن رشيقة عنه « وهو زهير المولدين ، كان يبطل في صنعة ويجيدها » (العمدة

٨٥/١) ويقول أيضاً « وكان صاحب روية وفكرة لا يبتدئ ولا يرتجل » (المصدر نفسه / ١٢٧)

(٣) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ١٣ / ٩٦ ، وانظر أيضاً ابن قتيبة : الشعر

والشعراء / ٥٢٨ .

يعيش فيه . ورأى قصور الخلفاء والأمراء والأشراف الذين كان يقصد إليهم
ليمدحهم قد تفنن أصحابها في إقامتها وتشبيدها ، كما بالغوا في تلك الزخارف
البديعة والألوان الزاهية التي يوشونها بها ، ورأى ماترخر به من مظاهر
الترف والحضارة التي يبالغ أصحابها في الأخذ بها (١) ، وأدرك أن هذا
ذوق العصر الذي يعجب أولئك الذين يصوغ لهم مدائح لينال عطاياهم ،
فمضى يصوغها لأقصائد بدوية كتلك الخيام ذات الطنب والأوتاد التي كان
يتزلها البدو ، وإنما قصائد حضرية كتلك القصور ذات القباب والعمد
والأساطين والزخارف والألوان التي يتزلها هؤلاء الأشراف وينشدهم فيها
مدائح . فهو يفرغ لعمله الفني كما يفرغ المهندس البارح ليقم قصرًا من تلك
القصور ، فإذا ما تمت له قصيدته عكف عليها يلونها ويوشوها ويترخرها
وينشر فيها ضرورياً من الصنعة الفنية ، تماماً كما يفعل أولئك الفنانون الذين
كان يراهم يزینون هذه القصور ويحملونها بما يخلعون عليها من زخارف
والوان ونقوش .

وارتاح مسلم لمذهبه ، فمضى يطبقه لاني مدائح فحسب ، وإنما
في كل شعره سواء أكان غزلاً أم وصفاً أم هجاء . لقد أصبح هذا البديع
مذهباً له ، لا يفكر في الخروج عليه ولا تغيب عنه ألوانه الزاهية البراقة .
وعاش مسلم حياته الفنية كلها محتفظاً بصندوق أصباغه يحمله معه حيثما
اتجه ، وحيثما استقر ، ليستخرج منه ألواناً وصوراً يلون بها شعره ويوشيه ،
وينشرها فيه ، بل يحشدها حشداً ، حتى يوفر له كل ما يبتغيه من صنعة فنية بديعة .
ويودع مسلم الحياة في مطلع القرن الثالث (٢) مخلفاً وراءه « صندوق
أصباغه » ليأتي أشهر تلاميذه أبو تمام فيتسلم هذا الصندوق البديع ليستخرج
منه أبداع ماعرفته هذه المدرسة — مدرسة البديع — من ألوان وصور ووشى
وزخرف .

(١) قصور البرامكة الذين كان منقطعاً إليهم ، والفضل بن سهل ذي الرياستين الذي كان
أثراً عنده قريباً من قلبه حتى قلده ضيافاً في أصبهان غير ما وهبه من ألوف الألوف (انظر
العباسي : معاهد التنصيص ٢ / ١١) ، ثم قصور الرشيد والأمين والمأمون التي كان يتردد عليها .

(٢) توفي مسلم سنة ٢٠٨ وولد ما بين سنتي ١٣٠ ، ١٤٠ — انظر : The Ency. of Islam

art. «Muslim B. Al Walid» .

الشعر والحياة المذهبية :

رأينا من قبل (١) أن المذهبيين الأساسيين اللذين عرفتهما الكوفة هما التشيع والإرجاء ، ورأينا كيف نشأ هذان المذهبان نشأة سياسية ، ثم كيف تطورا بعد ذلك حتى استحالا مذهبين دينيين . ومن الطبيعي — ونحن نبحث عن تأثير الحياة المذهبية في الشعر الكوفي — ألا ننتظر من شعراء الكوفة أن تكون قصائدهم ومقطوعاتهم صحفاً في العقائد والمذاهب ، أو كتباً في الملل والنحل ، لأن هذا الاتجاه العقلي ليس من مهمة الشعر في شيء . وإنما هو من مهمة النثر ، بل النثر العلمي بالذات ، ولكن من الممكن أن نتلمس تأثير هذه الحياة المذهبية في الشعر في شيئين : في الشعر السياسي الذي كان متصلاً بهذه الحياة في نشأتها الأولى ، والذي أصبح بعد ذلك أداة للدعوة إليها ، ووسيلة من وسائل الدفاع عنها ، ثم في الجو العام الذي كان يعيش فيه الشعراء ، والذي كان متأثراً — في بعض جوانبه — بهذه الحياة المذهبية تأثراً كان يدفع هؤلاء الشعراء إلى سلوك مسالك معينة ، والاتجاه في اتجاهات خاصة .

وقد عرضنا من قبل لتلك الحياة الفنية الخصبية التي سائرت الحياة السياسية ، ورأينا تلك المجموعة الضخمة من الشعر السياسي الذي جرى على ألسنة شعراء الشيعة في أثناء ثوراتهم المتعددة في العصرين الأموي والعباسي وأول ما نلاحظه على هذه المجموعة أنها — في صورتها العامة — شعر سياسي يتخذ من السياسة موضوعاً له ، ويستمد من الحياة السياسية العامة مادته ، ويصور ذلك الصراع السياسي الذي لم تهدأ نيرانه بين الكوفة ودمشق تارة ،

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٨٤ ، ٣٠٥ .

وبين الكوفة والبصرة تارة أخرى ، ثم بين الكوفة وبغداد بعد ذلك . ولكن هذه المجموعة - في صورتها الخاصة - شعر مذهبي ، لأنها تتخذ من المذهب الشيعي موضوعاً لها ، وتستمد مادتها من الأفكار التي كان يدعو إليها ، ولأنها - فوق ذلك - تخدم العقيدة الشيعية ، وتجعل غايتها الكبرى إعادة الخلافة لأصحابها الشرعيين من آل البيت ، وتأيدهم الأدبي في صراعهم السياسي ضد من اغتصبوا حقوقهم . فالمسرح السياسي في الكوفة - في حقيقة الأمر - مسرح شيعي ، والذين يقومون بالأدوار الأساسية فيه هم الشيعة ، والرواية تمثل باللغة الشيعية لأن موضوعها هو الصراع بين الشيعة وخصومهم ، والحوقة التي تعزف بين يديها وفي أثناء فصولها مؤلفة من أولئك الشعراء الشيعة الذين آمنوا بالعقيدة الشيعية وأصبحوا دعاة لها والسنة معبرة عنها ، والألحان التي يقدمونها تدور في دائرة الشعر الشيعي . إنها مدائح في آل البيت ، ومراثٍ لمن يقتل منهم ، وحديث عن حركاتهم السياسية وثوراتهم ، واحتجاج ودفاع عن حقوقهم المغتصبة ، وهجاء لأعدائهم من الأمويين والزييريين والحوارج . إنها معزوفة شيعية ضخمة تؤديها على هذا المسرح الشيعي مجموعة من شعراء الكوفة آمنوا بحق أولاد علي في الخلافة فمضوا يدافعون عنه ويؤيدونه في ألحان تشتد أحياناً وترتفع ، وتهداً أحياناً أخرى وتنخفض ، ولكنها دائماً تعبر عن الموقف وتمثله . إنها تشتد وترتفع حين تعبر عن عواطف الغضب والسخط والنقمة على أولئك الذين غصبوا الأئمة حقوقهم الشرعية ، وحين تصور ذلك الصراع السياسي الثائرين الفريقين ، وتهداً وتنخفض حين تبكي محنة الشيعة وآلامهم ، وترثي من قتل منهم ، وتصور ما أصابهم من تعذيب وتشريد واضطهاد ، وحين تعبر عن ذلك الصراع العقلي بين من ينكرون على أصحاب الحق حقهم ومن يثبتونه لهم ، ولكنها في شدتها وارتفاعها ، وفي هدوئها وانخفاضها ، تشيع فيها نغمة حزينة باكية تعد صدى صادقاً لتلك الأحزان التي سيطرت على الحركة الشيعية في كل خطواتها الأولى ، ولتلك الدموع التي لم تجف من عيون الشيعة حتى أصبحت مثلاً يضرب للركة (١) .

(١) أرق من دمة شيعية تبكي على ابن أبي طالب

ولكن يبدو أننا يجب أن نحدد هذا الكلام قليلاً ، وفي سيلنا إلى هذا التحديد نتساءل : متى بدأت العقيدة الشيعية تأخذ طريقها إلى الشعر الكوفي لتظهر فيه وليتخذ منها موضوعاً له ؟ ومتى بدأت العبارات الشيعية الاصطلاحية تظهر في هذا الشعر ؟ .

يبدو أن الإجابة عن هذين السؤالين تبدو على حظ غير قليل من العسر ، لأنه ليس من اليسير أن ندعي أننا أحطنا علماً بكل شعر الشيعة في الكوفة حتى نستطيع أن نضع أيدينا على هذه العبارة الاصطلاحية أو تلك لنقول إن هذه هي أول مرة ترد فيها على لسان شاعر . وحتى لو استطعنا أن نحيط علماً بكل هذا الشعر ، فإننا لانستطيع أن ندعي أنه كل ما قاله شيعة الكوفة ، فليس من شك في أن كثيراً من هذا الشعر ، بل كثيراً جداً ، ضاع ولم يصل إلينا ، بل لا أمل في وصوله ، لأن هذا الشعر – سواء منه الأموي أو العباسي – نظم في ظروف سياسية ضيقة ، وفي ظل ثورات انتهت جميعها بالإخفاق ، فكان طبعياً أن تمتد إليه يد الضياع لأن الرواة كانوا يتخرجون من روايته خوفاً من الدكتاتورية الأموية والرقابة العباسية . وحسبنا دليلاً على ذلك أن مجموع ما وصل إلينا من هاشميات الكميت لا يتجاوز خمسمائة وثلاثة وستين بيتاً (١). مع أن الرواة يذكرون أن مبلغ شعره حين مات كان خمسة آلاف ومائتين وتسعة وثمانين بيتاً (٢) .

من الممكن – في ضوء ما بين أيدينا من شعر ، وفي ضوء ما قدمناه من دراسة لتطور العقيدة الشيعية في الكوفة – أن نرجح أن عصر المختار هو العصر الذي بدأت فيه مصطلحات العقيدة الشيعية تظهر في الشعر الكوفي . ومن الممكن أن نجد تأكيداً لهذا في أسجاع المختار التي كان يملأ بها أسماع أصحابه في كل مناسبة فتملاً أذهانهم ونفوسهم بطائفة من الألفاظ والعبارات الشيعية ، وبطائفة أخرى من الأفكار التي تتصل بجوهر العقيدة الشيعية ، وأصول المذهب الشيعي . وقد رأينا من قبل (٣) أن المختار حين قدم الكوفة

(١) هكذا في آخر هاشمياته / ١٥٨ ، ولكن الواقع أن عدد أبياتها بالضبط هو خمسمائة وستون بيتاً فقط .

(٢) الأغاني ١٥/١٢٤ (سأسي) – وانظر أيضاً البغدادى : خزنة الأدب ١/٦٩ .

(٣) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٧٧ .

ادعى أنه جاء « من قبل المهدي محمد بن علي ابن الحنفية مؤتمناً مأموناً متجباً ووزيراً » . وكانت أمثال هذه العبارات التي تتضمن ألفاظاً اصطلاحية وأفكاراً من صميم العقيدة الشيعية تجري كثيراً على لسان المختار (١) ، وتنفذ منه إلى أسماع أصحابه وعقولهم فتؤثر فيها (٢) . وكان هذا - بطبيعة الحال - يمهّد السبيل لظهور هذه الألفاظ والأفكار في شعر شعرائهم .

ولو رجعنا إلى ما قدمناه من تلك المجموعة الفنية التي عبر بها أصحابها عن ثورة المختار (٣) للاحظنا ظهور بعض هذه الألفاظ والأفكار فيها ، فابن همام يصف المختار بأنه « وزير ابن الوصي » ، ويصف ابن الحنفية بأنه « الهاشمي المهدي المهتدي به » ، وأعشى همدان في معارضته لهذه الثورة يصف أصحاب المختار بأنهم « سبئية » ويصرح بأنه لا يؤمن بالعقيدة الشيعية المتطرفة ، ولا بما يزخره المختار من باطل القول والعمل وإنما هو رجل مسلم يحب آل محمد ويؤمن بما أنزل عليه من وحى صادق :

وإني امرؤ أحببت آل محمد وتابعت وحيأ ضمّنته المصاحف

وهو - كالمتموكل الليثي - يتحدث عن كرسى المختار ويكفر بتلك الشعوذة الإسرائيلية - أو بعبارة اصطلاحية - بتلك الشعوذة السبئية .

ولكن هذا في الواقع لا يجعلنا ندعي أن الشعر الكوفي في هذه الثورة قد سجل تطوراً واضحاً نحو « الشيعية » الخالصة ، وإنما كل ما نستطيع أن نقوله هو أن هذه الثورة شهدت المقدمات الأولى للشعر الشيعي في صورته الاصطلاحية وهي مقدمات كانت تمهّد لظهور شاعر الشيعة الأكبر في الكوفة ، الكميّ . وقد تفتحت عينا الكميّ على تلك الدماء الزكية التي سالت على أرض

(١) « أما بعد فإن المهدي ابن الوصي محمد بن علي بعثني إليكم أميناً ووزيراً ومنتخباً وأميراً » - « إني قد جئتكم من قبل ولي الأمر ومعدن الفضل ووصي الوصي والإمام المهدي » (انظر تاريخ الطبري ٥٣٤/١/٢) .

(٢) يقول رواة الطبري تعقيباً على هذه العبارات .. « فوالله ما زال بهذا القول ونحوه حتى استمال طائفة من الشيعة » (٥٣٤/١/٢) .

(٣) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٩٥ وما بعدها .

كربلاء الحزينة (١) ، وانطبعت في نفسه الصغيرة الحساسة صورة لتلك
المأساة المروعة التي هزت المجتمع الكوفي - بل المجتمع الإسلامي كله -
هزةً عنيفة ، وهي صورة لم تفارق نفسه حتى انغمض الموت عينيه في أواخر
أيام العصر الأموي . وشهدت طفولته ثورة التوابين ، ثم ثورة المختار
بعدها ، ورأى بعينه سياسة الإرهاب والعسف وانتضاء السيف التي كان
الحجاج الرهيب يأخذ بها أهل الكوفة لأشياء إلا لأنهم يحبون آل البيت
ويدافعون عنهم ، وامتألت نفسه الصغيرة عجباً من أولئك المسلمين الذين
منكروا على إخوانهم في الدين حبهم لآل النبي ، فيقفون في وجوههم ،
ويسلطون سياط العذاب على ظهورهم ، وسيوف القتل على رقابهم .
وانطبعت هذه الصورة أيضاً في نفسه ولم تفارقها حتى لقي مصرعه على أيدي
إخوان له في الدين ، وهو يردد مع أنفاسه الأخيرة « اللهم آل محمد » (٢) .
ثم رأى في شبابه ثورة ابن الأشعث وما تساقط فيها من جماجم وما سال فيها
من دماء أعادت إلى أذهان أهل مدينته أيام صفين الدامية . وعلى الرغم من أن
هذه الثورة لم تكن ثورة شيعية ، وعلى الرغم من أنها كانت ثورة يمنية
تزعمها أحد أولئك اليمنيين الذين لم يكن الكميت يحبهم ، فإنه في أغلب الظن
أسف لإخفاقها . وعادت إلى نفسه صور الثورات السابقة ورأى أنها
جميعاً انتهت إلى نفس المصير . ولعل شيئاً من اليأس قد طاف بنفسه ،
بل لعله قد استقر في أعماقها السحيقة في « اللاشعور » حيث يسدّل الحجاب
على الذكريات البعيدة التي لا ترتاح إليها النفس الواعية لتتسرب من حين
إلى حين وقد تنكرت في صور مختلفة لتضلل حارسها الذي يحول بينها وبين
الانطلاق . وكان هذا اليأس يتسرب من أعماق نفسه أحياناً في صورة
شعر تشيع فيه روح القوة ، وأحياناً أخرى في صورة تردد وخور وضعف
في العزيمة حين يجد الحلد ويحين وقت العمل .

(١) يقول صاحب خزانة الأدب : « وكانت ولادة الكميت سنة ستين وهي أيام مقتل
الحسين رضي الله عنه » (٧٠/١) . ولعله قد ولد في نهاية هذه السنة ، إذ أن الحسين قتل - كما هو
معروف - في أوائل المحرم من سنة إحدى وستين .

(٢) الأغاني ١١٦/١٥ ، ١٢٤٣ (سأى) ، والبغدادى : خزانة الأدب ٧٠/١ .

وقنع الكميت من حياته بأن يكون فقيه الشيعة وشاعرها ، واتجه في سبيل تحقيق هذه الغاية إلى العلم والتحصيل ، فمضى يشارك في الحياة العقلية التي كانت مزدهرة في مدينته مشاركة قوية ، متعلماً حيناً ، ومعلماً حيناً آخر ، واتصل بكل مافيه من ثقافات . وليس من شك في أنه اتجه في أول الأمر إلى القرآن والحديث ، فحفظ القرآن كله ، ومجموعة من الأحاديث . وقد رأينا منذ حين أن الرواة كانوا يصفونه بأنه حافظ للقرآن ، وأنه روى الحديث وروى عنه . وأغلب الظن أنه اتجه بعد ذلك إلى الحياة اللغوية ، فاتصل بها في اتجاهاتها المتعددة من لغة وشعر وأخبار وأيام وأنساب ، واستطاع أن يسجل لنفسه فيها أستاذية اعترف له بها معاصروه ، وسجلها له من جمعوا أخباره من القدماء ، كما لاحظها عليه من درسوه ودرسوا شعره من المحدثين . وقد تحدثنا منذ حين عن هذه الثقافة اللغوية الواسعة التي حصلها حتى استطاع أن يتحدى بها رواة مدينته الكبار الذين تخصصوا في الرواية . ثم اتصل بالحياة المذهبية ، وليس من شك في أنه درس الفقه على المذهب الشيعي ، والقدماء يصفونه بأنه كان فقيه الشيعة (١) . وأغلب الظن أنه اتصل أيضاً بالفقه السني الذي كان أبو حنيفة وأساتذته وغيرهم من فقهاء الكوفة يقومون على دراسته ، ويثيرون من حولهم حياة عقلية على حظ كبير من النشاط والحيوية . ولعله قد شهد في أواخر أيامه مجالس الإمام الأعظم أبي حنيفة ، واستمع إليه (٢) ، بل لعله قد تأثر بطريقته في الجدل والقياس واستنباط الأحكام واستنتاج الفروع من الأصول (٣) .

(١) البغدادى : خزانة الأدب ٦٩/١ .

(٢) جلس أبو حنيفة مجلس الأستاذية بعد وفاة أستاذه حماد بن أبي سليمان في سنة ١٢٠ (انظر فصل « الحياة العقلية ») ولعل صلة الكميت بزيد بن علي من الأشياء التي تقوى الظن باتصاله بأبي حنيفة . فقد كان أبو حنيفة يميل إلى زيد ، ويفتي سرأً بوجوب نصرته وحمل المال إليه والخروج معه على « اللص المتغلب المتسمى بالإمام والخليفة » (انظر أبا الفرج : مقاتل الطالبين / ١٤٦ ، ١٤٧ ، والزنجبرى : الكشاف / ١/ ٦٤ عند تفسير قوله تعالى « وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين » سورة البقرة / ١٢٤) .

(٣) يقول الشهرستاني عن الزيدية إنهم في الفروع على مذهب أبي حنيفة إلا في مسائل ثلاثة يوافقون فيها الشافعي والشيعة (الملل والنحل / ١/ ٣٢٢) .

وفي هذه الأثناء كان زيد بن علي يعمل جاهداً بكل ما أوتي من فصاحة وقوة في الحدل ومقدرة على المناظرة اكتسبها - في أغلب الظن - من اتصاله بالمعتزلة وتلمذته لواصل بن عطاء ، على تقرير حقوق آل البيت الشرعية وإثباتها والدفاع عنها . ورأى الكميت فيه مثلاً عقلياً يرتاح إليه عقله المثقف ، وإماماً روحياً جديراً بالاحترام والتقدير ، فوصل نفسه به ، وتلقى على يديه أصول المذهب الشيعي ، وأصول الاعتزال أيضاً .

ثم يخرج زيد بن علي ثائراً بالخلافة الأموية ، ويكتب إلى الكميت يدعو إلى الخروج معه ، وهنا يضعف الحارس الذي يقف على أبواب اللاشعور عنده ، وتنطلق الذكريات القديمة من أعماقها السحيقة لتعيد إلى عقله الواعي صور الإخفاق الذي لازم كل ثورات الشيعة من قبل ، وتراءى أمام عينيه « مقاتل الطالبين » فيعتذر إلى إمامه من عدم الخروج معه ، ويكتب إليه بأنه لا يريد أن يفقد رأسه الذي فوق كتفيه ، أو على - حد تعبيره - لا يريد أن يصير طعاماً للغربان التي تظل تحجل حوله ، ولكنه يريد أن يظل كما هو ينصر آل البيت بلسانه ، ويدافع عنهم بشعره (١) .

وأياً ما كان السبب في تخاذل الكميت عن نصره إمامه : أكان صادراً عن جبن وخوف ، أم كان صادراً عن إيمان وعقيدة ، فإن الملاحظ أن ثورة زيد أدركته شيخاً في حدود الستين من عمره ، وللسن - بطبيعة الحال - أحكامها .

وليس بين أيدينا شيء واضح دقيق عن حياة الكميت في تلك السنوات الأربع التي عاشها عقب إخفاق ثورة زيد ، ولكن الظاهر أنه في أثناء هذه الفترة اصطنع أسلوب « التقية » الذي كان أئمة الشيعة يبيحونه لأنفسهم ولأنصارهم إذا ما كان هناك خطر عليهم أو على الدعوة ، ويبدو أنه اعتمد في ذلك على فتوى من الإمام جعفر الصادق (٢) . وعلى أساس هذه التقية لم يجد ما يحول بينه وبين مدح الأمويين ، بل مدح يوسف بن عمر

(١) انظر الأغاني ١٢١/١٥ (سأى)

(٢) انظر المصدر السابق ١٢١/١٥ .

نفسه الذى قتل إمامه وصلبه (١) ، ولكنه لم يقطع صلته بأئمة الشيعة ، وبخاصة جعفر الصادق الذى كان يتردد عليه من حين إلى حين وينشده شعراً من هاشمياته (٢) . والظاهر أنه كان متصلاً أيضاً بعبد الله بن معاوية (٣) الذى خرج على بى أمية بعد وفاة الكميت بسنة واحدة (٤) . ولم يستطع الكميت أن يكف لسانه عن التعرض للأمويين ، وبخاصة يوسف بن عمر (٥) فقد كانت ذكرى مصرع إمامه لاتغيب عن ذهنه ، وكان يرى جسده مصلوباً فى وسط الكوفة ، ولكن الظاهر أنه كان يكتم هذا الشعر ويخفيه ويحرص على عدم إذاعته حرصاً على حياته ، واكتفاء بهذا التأييد السرى لأئمة ، وأخذاً بأسلوب التقية ، وإرضاء لضميره ولو عن طريق المغالطة ، ولولا ذلك لما استطاع أن يفد على يوسف بن عمر ويمدحه .

والذى يعنينا هنا تلك المجموعة من شعره التى يعبر فيها عن عقيدته الشيعية ، وهى المعروفة بالهاشميات .

والهاشميات مجموعة من القصائد والمقطوعات تتألف من أربع قصائد طوال (٦) أطولها فى مائة وأربعين بيتاً ، وهى بائيته « طربت وما شوقا إلى البيض أطرب » ، وأقصرها فى مائة وثلاثة أبيات ، وهى ميميته « من لقلب مقيم مستهام » ، ثم قصيدتين قصيرتين (٧) إحداهما فى ثلاثة وثلاثين بيتاً والأخرى فى عشرين بيتاً ، ثم مقطوعتين كل منهما فى سبعة أبيات (٨) . ثم أخيراً ثلاث مقطوعات قصيرة كل منها فى بيتين اثنين (٩) .

ومن الواضح أن هذه الهاشميات لم تنظم جميعها فى وقت واحد

(١) انظر المصدر السابق / ١١٦ ، والبغدادى : خزانة الأدب ٧٠/١ .

(٢) انظر الأغاني ١٥ / ١١٨ ، ١٢٠ ، ١٢١ (سأسى) .

(٣) انظر المسعودى : مروج الذهب ١٥٤/٢ .

(٤) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٩٢ .

(٥) انظر الهاشميات / ١٥٧ .

(٦) من ص ١ إلى ص ١٤٤ .

(٧) من ص ١٤٥ - ١٥٤ .

(٨) من ص ١٥٤ - ١٥٦ .

(٩) من ص ١٥٧ - ١٥٨ .

ولنما الظاهر أنها نظمت في فترات متباعدة وعاصرت شطراً طويلاً من حياة الكميت الذي بدأ تشيعه — بدون شك — منذ وقت مبكر من حياته ، فبينما نجد فيها حديثاً عن ندمه على تخاذله عن نصره زيد بن علي (١) وهجاء ليوسف بن عمر لما أصاب زيدا على يديه (٢) نجد صاحب الأغاني يروي أن الكميت عرض على الفرزدق — في إحدى زياراته للكوفة — هاشميته « طربت وما شوقاً إلى البيض أطرب » (٣) . ومن المؤكد أن الفرزدق قدم الكوفة قبل مصرع زيد بن علي ، بل قبل ثورته ، وذلك لسبب بسيط للغاية ، وهو أن الفرزدق مات قبل هذه الثورة بعدة سنوات (٤) . ونجد صاحب الخزائن يذكر أن الكميت أنشد علياً زين العابدين إحدى هاشمياته (٥) ، وزين العابدين هو أبو زيد بن علي ، وقد توفي في سنة أربع وتسعين (٦) ، ومع أن الدكتور شوقي ضيف يرى أن هذه الرواية غير صحيحة اعتماداً على أن زيد بن علي الذي تشيع له الكميت لم يكن قد دعا لنفسه في أثناء حياة أبيه (٧) ، فإننا لا نرى في هذا ما يجعلنا نرفض هذه الرواية اعتماداً على أن مجموعة الهاشميات التي بين أيدينا ليست كلها تعبيراً عن العقيدة الزيدية بالذات ، وإنما هي — في بعض جوانبها — تعبير عن الفكرة الشيعية في صورتها العامة . ومع ذلك فمن المعروف أن الفرزدق كان معاصراً لزين العابدين ، وإذا كان الكميت قد عرض على الفرزدق إحدى هاشمياته ، فليس من المستبعد أن يكون قد أنشد زين العابدين إحدى هذه الهاشميات .

ولاذن فهل من سبيل لتأريخ هذه الهاشميات ؟ وهل من سبيل إلى معرفة التاريخ الذي بدأ فيه الكميت نظمها ؟ .

(١) ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٢) ص ١٥٧ .

(٣) ١١٩/١٥ ، ١٢٠ (سأسي) .

(٤) في سنة ١١٠ أو ١١٢ أو ١١٤ (انظر الأغاني ١٩/٤٥ — سأسي) .

(٥) البغدادى : خزائن الأدب ١/٦٩ .

(٦) ابن سعد : الطبقات الكبير ٥/١٦٤ .

(٧) التطور والتجديد/ ٢٣٥ .

يبدو أن السبيل إلى هذا غير ميسر ، لأن الهاشميات لم تصل إليها كاملة ، ولأنها لا تعرض لأحداث سياسية معاصرة نستطيع في ضوءها تحديد تاريخها ، ما عدا تلك المقطوعات القصيرة التي تتحدث عن زيد ابن علي ويوسف بن عمر (١) . وقد حاول بعض المحدثين أن يؤرخوا لهذه الهاشميات ، فبينما يميل الدكتور شوقي ضيف إلى أن يجعل مدة ولاية خالد القسري على العراق من سنة ١٠٥ حتى سنة ١٢٠ هي تاريخ هذه الهاشميات ، ويرى أن أغلبها نظم فيها (٢) ، يحاول الأستاذ هوروفتز ناشر الهاشميات ومرجم الكميّ في دائرة المعارف الإسلامية أن يؤرخ لبعضها (٣) فيظن أن أقدمها هي الهاشمية الثانية التي يجب أن تؤرخ فيما بين سنتي ٩٦ و ٩٩ ، وأن الهاشمية الثالثة يجب ألا تتأخر كثيراً عن هذا التاريخ ، وأن الأولى يجب ألا تتقدم على سنة ١٠٥ ، والرابعة على سنة ١١٨ ، وأن التاسعة والعاشر والحادية عشرة لم تنظم قبل سنة ١٢٢ ، وأن السادسة ربما كانت متأخرة إلى سنة ١٢٥ أو ١٢٦ . والواقع أن هذه المحاولة ينقصها الإثبات والدليل ، ولسنا ندرى على أي أساس حدد الأستاذ هوروفتز هذه التواريخ ؟ كما لاندري لماذا أغفل تأريخ الهاشميات الخامسة والسابعة والثامنة ، ما دامت المسألة كلها محاولات ظنية لا تستند إلى دليل ؟

والذي يبدو لي أن محاولة تأريخ الهاشميات على هذا النحو الدقيق محاولة على جانب كبير من العسر والصعوبة . ولكن من الممكن أن نقول - ونحن مطمئنون - إن الكميّ بدأ ينظم هاشمياته منذ وقت مبكر من حياته الفنية ، منذ أن بدأت العقيدة الشيعية تستقر في أعماق نفسه ليخرجها شعراً ، وإنه لم يضع القلم من يده إلا بعد أن انتزعه الموت منها . أما عن البداية فإننا نعتمد على عبارة يرويها صاحب الأغاني تذكر أن الهاشميات كانت أول شعر قاله الكميّ ولكنه كان يسترها عن الناس لأنه لم يكن مطمئناً إليها من الناحية الفنية (٤) . ومع أنه ليس من الضروري أن نتقبل

(١) ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٢) التطور والتجديد / ٢٣٥ .

(٣) J. Horowitz: The Ency. of Islam, art. "Kumait"

(٤) الأغاني ١١٩/١٥ (سأى) .

ما تذكره هذه العبارة حرفياً من أن الهاشميات هي أول شعر قاله الكميث ، فإنه ليس هناك ما يمنع من أن تكون بعض الهاشميات من المحاولات المبكرة التي كان الكميث يحاولها في بداية حياته الفنية . والظاهر أن هذه المحاولات المبكرة لم تصل إلينا ولم يحتفظ بها ديوانه الهاشمي ، إما لأنه هو نفسه قد سترها عن الناس لأن صناعتها الفنية لم تعجبه ، أو لأن الظروف السياسية نفسها كانت تحول بينه وبين إذاعتها ، وإما لأنها ضاعت مع ما ضاع من شعره . وأما عن النهاية فإننا نعتمد على تلك المقطوعات التي هجا فيها يوسف بن عمر ، والتي تحدث فيها عن ندمه على خذلانه زيد بن علي ، كما نعتمد على ما يروى من أخبار عن صلته بجعفر الصادق بعد إخفاق ثورة زيد .

وموضوع هذه المجموعة التي بين أيدينا من الهاشميات هو الدفاع عن حقوق بني هاشم في الخلافة ضد الأمويين الذين غصبوهم إياها . ويتفرع هذا الموضوع العام عنده إلى ثلاثة موضوعات فرعية : مدح بني هاشم ، وهجاء بني أمية ، وموازنة بين عدل الأئمة الهاشميين وجور الخلفاء الأمويين . ولكنه لا يعرض لهذه الموضوعات الثلاثة من حيث هي موضوعات مستقلة يقصد إليها لذاتها ، وإنما يعرض لها من حيث هي وسائل يعتمد عليها في سبيل موضوعه العام . فهو لا يمدح بني هاشم لأنه يريد أن ينظم قصائد في المدح ، ولا يهجو بني أمية لأنه يريد أن ينظم قصائد في الهجاء ، وإنما يمدح أولئك ويهجو هؤلاء ويوازن بين الفريقين ليثبت حق الهاشميين في الخلافة واغتصاب الأمويين له .

والناظر في هذه الهاشميات يلاحظ ملاحظة قد تبدو لأول وهلة على شيء من الغرابة . فالكميث لا يمدح إماماً بعينه من أئمة الشيعة ولا يتجه بهجائه إلى خليفة معين من خلفاء بني أمية ، وإنما يمدح الإمامة الشيعية بصورة عامة ، ويهجو الخلافة الأموية بصورة عامة أيضاً . ولكن هذه الغرابة تزول عندما ندرك أن الكميث لم يكن يهدف إلى أن تكون هاشمياته مدحاً أو هجاء ، وإنما كان هدفه الأساسي الدفاع عن فكرة مذهبية آمن بها ويريد أن توضع موضع التنفيذ سواء أكان القائم على تنفيذها زيد بن علي أم جعفر

الصادق أم غيرهما من أئمة الشيعة . ولعل ذلك كان صورة من الدعوة الهاشمية في ذلك الوقت إذ كانت تدعو دعوة عامة غامضة إلى « الرضا من آل البيت » (١) .

لقد آمن الكميت بحق بي هاشم في الخلافة ، وجعل من شعره مجالا للدفاع عن هذا الحق وتقريره وإقامة الحجج والأدلة عليه ، ومضى ينظم القصائد الطوال ليبر عن هذه العقيدة التي استقرت في نفسه ، أو — بعبارة أدق — ليثبت هذه الفكرة التي استقرت في ذهنه إنه لا يريد أن يخاطب عواطف الناس ويهز مشاعرهم فحسب ، ولكنه يريد أيضاً أن يخاطب عقولهم ويثير في أذهانهم ألواناً من التفكير في هذا الحق الشرعي الذي اغتصبته فئة طالحة باغية . « وهكذا لم يعد الشعر عند الكميت يعبر عن الشعور فحسب ، بل أصبح يعبر أيضاً عن الفكر ، وأصبح يشفع بكل ما وصل إليه العقل العربي في هذا العصر من قدرة على الحدال والإقناع » (٢) . « بل لعل تعبيره عن الفكر أهم من تعبيره عن العواطف » (٣) . لقد تغير العمل الفني عند الكميت ، فلم يعد حديثاً يصدر من العاطفة ليتجه إلى العاطفة ، وإنما أصبح حديثاً يصدر من العقل ليخاطب العقل .

والواقع أن ثقافة الكميت العقلية هي التي وجهته هذا الاتجاه ويسرت له السبيل إليه . ويذهب الدكتور شوقي ضيف إلى أن هذا الاتجاه العقلي إنما جاءه من اتصاله بالاعتزال عن طريق صلاته بإمامه زيد (٤) . ومن الممكن أن نلاحظ أيضاً أن اتصال الكميت بالفقه الحنفي كان عاملاً آخر من عوامل هذا الاتجاه العقلي . وهل كان من الممكن أن يتصل الكميت بأبي حنيفة ومدرسته دون أن يتأثر بطريقتهم في القياس ، وبمذهبهم العقلي في مناقشة المسائل والوصول إلى الفروع من الأصول ؟ إن الكميت لم يكن رجلاً من عامة الناس وإنما كان فقيهاً من الفقهاء ، فلم يكن من اليسير عليه

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٩٧ .

(٢) شوقي ضيف : التطور والتجديد / ٢٤١ .

(٣) المرجع السابق / ٢٤٠ .

(٤) المرجع نفسه / ٢٤١ ، ٢٤٢ .

أن يخلع هذا الرداء الفقهي حين ينظم شعره ، ولم يكن هناك مفر من أن يصوغ شعره صياغة العالم الفقيه الذي يعرف كيف يناقش المسائل ويثبتها ويدلل عليها .

وأبياته المشهورة في إثبات حق بني هاشم في الخلافة عن طريق مناقشة مسألة ميراث النبي (١) ، وهي الأبيات التي اتخذها كثير من الباحثين مثلاً على طريقتهم في الحجاج العقلي ، وعلى صلته بالاعتزال (٢) من الممكن أن نرى فيها أيضاً مثلاً على تأثيره بمذاهب الفقهاء وسلوكه مسلكتهم في التفكير ، فالمسألة التي يتعرض لمناقشتها فيها مسألة فقهية خالصة ، وهي مسألة الميراث ، ومن المعروف أن بين الفقه السني والفقه الشيعي خلافاً في هذه المسألة (٣) . والكميت في هذه الأبيات يناقش المسألة على أساس من الفقه الشيعي ، فالشيعة يقدمون القرابة على العصبة ، ويقولون إن ابن العم الشقيق مقدم على العم لأب ، كما يقولون إن الأنبياء تورث . وقد وضع الكميت هذه الآراء أمامه ومضى يناقش المسألة : فما دامت الأنبياء تورث فالنبي صلى الله عليه وسلم يورث ، وما دامت القرابة مقدمة على العصبة ففاطمة بنت النبي مقدمة على من سواها ، وما دام ابن العم الشقيق مقدماً على العم لأب فعلى بن أبي طالب مقدم على سائر أعمام النبي . وإذن فعلى وفاطمة هما أحق آل البيت بميراث النبي ، والخلافة ميراث تركه النبي لقريش ، وما دام على وفاطمة أحق قريش بميراث النبي فأبناؤهما إذن أحق قريش بالخلافة . أما إذا قلنا - كما يقول الأمويون - إن النبي لا يورث ، فإن معنى هذا أن الخلافة تصبح حقاً لجميع العرب ، ولا يحق للأمويين أن يقصروها عليهم . وليس من شك في أن الكميت قد وضع هذه الآراء الفقهية أمامه ، ومضى يؤلف منها قياساً عقلياً ، حتى إذا ما استقام له قياسه ، مضى يصوغها شعراً يشير فيه إلى بعضها إشارة سريعة ، ويقف فيه عند بعضها الآخر وقفة طويلة ، ولكنه في كلتا الحالتين يعتمد عليها .

(١) انظرها في هاشمياته / ٤١ - ٤٦ .

(٢) أحمد أمين في ضحى الإسلام ٣/ ٣٠٥ - ٣٠٦ ، وأحمد الشايب في تاريخ

الشعر السياسي / ٤-٥ ، وشوق ضيف في التطور والتجديد / ٢٤٢ - ٢٤٤ .

(٣) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣/ ٢٦٠ - ٢٦١ .

وإلى جانب هذه المؤثرات في شخصية الكمية العقلية والفنية هناك جانب آخر كان له تأثير عميق في شعره ، فالكمية - إلى جانب أنه شاعر - خطيب أيضاً . ويشير الجاحظ في أكثر من موضع من بيانه إلى أنه كان يجمع بين القدرة على الشعر والقدرة على الخطابة (١) . وكما كان الجاحظ يقول إن اللغتين إذا التقتا في لسان واحد أدخلت إحداهما الضيم على الأخرى (٢) ، نستطيع أن نقول إن التقاء الخطابة والشعر في لسان الكمية طبع شعره بطابع خطابي ملحوظ ، وقد يما قال له الفرزدق: أنت خطيب (٣) ، ووصف حماد الراوية شعره بأنه خطب (٤) ، وحديثاً يقول فك إن كثيراً من شعره يبدو في صورة نثر منظوم (٥) .

ومن الواضح أن هذا « الضيم الخطابي » - إذا استعرنا عبارة الجاحظ - كان من العوامل التي طبعت شعره بهذا الطابع التقريرى الذى هو سمة من سمات الأسلوب النثرى ، كما جعلت الغاية منه الإقناع العقلى لا التأثير العاطفى . ويلاحظ الدكتور شوقى ضيف أن هاشميات الكمية مناظرات في حقوق الهاشميين ، لا تعتمد على الإقناع العاطفى ، وإنما تعتمد قبل كل شيء على الإقناع العقلى . والكمية فيها مناظر من طراز ممتاز ، ولكنه يقف وحده ولا يسمح لأحد أن يدخل معه في المناظرة (٦) . والواقع أن الكمية إذا كان - في الظاهر - يقف وحده في مناظراته ، فإنه - في حقيقة الأمر - كان يفترض دائماً وجود شخص آخر يجادله ويحاوره وينظره . ولعل هذا هو السر في حدة الأسلوب الجدلى عنده ، وقوة محاولاته الإقناعية ، إنه يتصور دائماً خصماً يعارضه وينكر عليه رأيه ، حتى في حديثه عن حبه للنبي صلى الله عليه وسلم يشير كثيراً إلى أولئك الذين ينكرون عليه هذا الحب ويعيبونه فيه :

(١) انظر البيان والتبيين ١ / ٤٥ ، ١٣٤ ، ٢٥١ ، ٨٤/٤ . وانظر مثلاً على هذا خطبته التي ارتجلها بين يدي الخليفة هشام (الأغانى ١٥/١١١ ، ١١٣ ساسى) .

(٢) انظر الحيوان ٧٦/١ .

(٣) أمالى المرتضى ٤٤/١ .

(٤) المرباني : الموشح / ١٩٦ .

(٥) العربية / ٤١ ، ٤٢ .

(٦) التطور والتجديد / ٢٤١ ، ٢٤٢ .

فاعتَبَ الشوقُ من فؤادى والـ شعرُ إلى من إليه معْتَبَ
إلى السراج المنيرِ أحمدَ لا تعدلنى رغبةٌ ولا رَهَبُ
عنه إلى غيره ولو رَفَعَ الـ ناسٌ إلى العيونِ وارتقبوا
وقيل أفرطتَ ، بل قصدتُ ولو عَنَفَى القائلون أو ثَلَبُوا
إليك ياخيرَ من تَضَمَّنت الـ أرض وإنْ عاب قولَ العيبِ
لجَّ بتفضيلك اللسانُ ولو أكثر فيك الضجَّاج واللَّجَبُ (١)

وقديماً أخذ النقاد عليه هذه الأبيات ، وقالوا : من هذا الذى يقول
فى مدح النبى صلى الله عليه وسلم أفرطت أو يعنفه أو يثلبه أو يعيبه حتى
يكثُر الضجَّاج والصخب ؟ وقالوا إن هذا كله خطأ منه وجهل بمواقع
المدح . وقال بعضهم دفاعاً عنه إنه لم يرد النبى صلى الله عليه وسلم وإنما
أراد علياً رضى الله عنه ، فورى عنه بذكر النبى صلى الله عليه وسلم خوفاً
من بنى أمية (٢) . وقد عد الجاحظ هذه الأبيات من المديح الخطأ الذى
لم يرقط أعجب منه ، وقال « لو كان مديحه لبنى أمية لحاز أن يعيهم بذلك
بعض بنى هاشم ، أو لو مدح به بعض بنى هاشم لحاز أن يعترض عليه بعض
بنى أمية ، أو لو مدح أبا بلال الخارجى لحاز أن تعيبه العامة ، أو لو مدح
عمرو بن عبيد لحاز أن يعيبه المخالف ، أو لو مدح المهلب لحاز أن يعيبه
أصحاب الأحنف ، فأما مديح النبى صلى الله عليه وسلم فمن هذا الذى
يسوؤه ذلك » (٣) والواقع أن هؤلاء القدماء لم يكونوا على حق حين أنكروا
على الكميت هذا الأسلوب من المدح ، كما لم يحسن الدفاع من حاولوا
الدفاع عنه . فليست المسألة جهلاً بمواقع المدح ، ولا هى تورية عن على
بذكر النبى ، لأن الكميت الذى نظم ديواناً كاملاً فى بنى هاشم ، وذكر فيه
أكثر من مرة علياً وبنه مادحاً لهم ومصرحاً بحبه إياهم ليس ممن يجبن عن
ذكر على فى هذه الأبيات ، بل إن سياق هذه الهاشمية يدل فى وضوح

(١) الهاشميات / ٨٢ ، ٨٣ .

(٢) ابن رشيقي : العمدة ١١٤/٢ .

(٣) الحيوان ١٦٩/٥ - ١٧٠ .

لا يقبل الشك على أن المقصود بالمدح فيها هو النبي صلى الله عليه وسلم (١) ، وإنما المسألة في حقيقتها ترجع إلى ذلك الافتراض الدائم لوجود خصم يجادله وينظره وينكر عليه رأيه . وهو افتراض كان له ما يبرره في عسف بني أمية وبطشهم بأحفاد النبي صلى الله عليه وسلم ومن يتشيع لهم ، بل له ما يبرره في قوة وعنف فيما كان يعرفه الكميت من استباحة يزيد بن معاوية لمدينة الرسول ثلاثة أيام عقب انتصاره في وقعة الحرة ، ومن حصار الحجاج للكعبة وضربها بالمنجنيق في أيام عبد الملك (٢) .

ولإلى جانب هذا الطابع التقريرى الثرى الذى كان أثراً من آثار نزعة الكميت الخطائية ، كان هناك شيء آخر طبع أسلوبه الفنى بطابع ثرى أيضاً ، وهى تلك الإطالة التى يلاحظها كل من ينظر فى هاشمياته . وهى إطالة لاحظها القدماء وأنكروها عليه حتى اضطروه إلى الدفاع عنها دفاعاً يشبه أن يكون اعتذاراً (٣) . ومن الممكن أن يكون مظهر هذه الإطالة طول قصائده وكثرة عدد أبياتها ، ولكن يبدو - فى أغلب الظن - أن الإطالة التى كان القدماء ينكرونها عليه هى تلك الإطالة فى عرض الفكرة وبسطها ، والاهتمام بالتفاصيل والخزئيات ، وكثرة الإبداء والإعادة فيها والإلحاح عليها ، لأن هذه الطريقة من التعبير هى التى لم تكن مألوفة فى الشعر العربى القديم ، وهى التى يمكن أن نتصور أن الذوق العربى القديم ينكرها ويعيبها ولا يرتاح إليها . أما الإطالة التى لا يقصد بها إلى بسط الفكرة وإنما يقصد بها إلى التعبير عن مجموعة كبيرة من الأفكار فإنها شيء لا يمكن أن ينكره هؤلاء النقاد لأنها ظاهرة موجودة فى الشعر القديم . ومن المعروف أن الإطالة فى عرض الفكرة سمة من سمات النثر لأن الشعر الغنائى بطبيعته عملية فنية مركزة ، أوهو كما كان يقول البحرى بحق ..

.... لمحٌ تكفى إشارتهُ وليس بالهذر طُوِّلتْ خطبُهُ

(١) انظر الهاشميات / ٨٣ - ٨٩ .

(٢) وقد يكون من المهم هنا أن نلاحظ أن شارح ديوانه يذكر أن بني أمية كانوا يقولون « الخليفة أفضل من الرسول » ويروى قصة فى هذا عن الخليفة هشام (انظر الهاشميات / ٥١) .

(٣) انظر الجاحظ : البيان والتبيين ١/ ٢٠٧ .

ولعل هذا كان من الأشياء التي لاحظها بشار وجعلته يقول : « ما كان الكميت شاعراً » (١) .

ولكن لم يكن هذا كل شيء ، وإنما هناك أشياء أخرى لعلها كانت أيضاً مما لاحظها بشار وجعله يصدر هذا الحكم الخطير على شعر الكميت . وهي أشياء كانت تبعد به عن الدائرة القديمة وتجعله يبدو كأنه عمل فني خارج على التقاليد الموروثة المعترف بها . ولعل أوضح ما يلفت النظر في هاشميات الكميت — من هذه الناحية — شيثان : مقدماتها ، وخواتيمها . فهو يبدأ قصائده بمقدمات ، ولكنها ليست تلك المقدمات التقليدية التي تدور حول الوقوف على الأطلال ، وبكاء الديار ، ووصف الدمن والآثار ، وإنما تدور في عكس هذا الاتجاه . لقد حبس إلى الكميت — كما يقول فك — أن يعطى النسب تحولاً سلبياً حينما يبرز في صورة التأكيد أن قلبه ليس ملكاً للغواني ، ولا يطمح إلى حب النساء ، وأن طربه لا يرجع إلى شوق أو غرام (٢) فهو يبدأ قصائده بحديث الديار والأطلال ، ولكنه ليس حديث الذي يقف عليها ليبكيها ويتحسر على ذكرياته فيها ، وإنما حديث الذي يرفض الوقوف عليها أو البكاء فيها ، بل الذي يرى في ذلك شيئاً لا يليق به ولا يتفق مع الهدف السامي الذي يقصد إليه في هذه القصائد ، وهو مدح آل النبي صلى الله عليه وسلم . وهو لهذا كان يخرج من هذه المقدمة إلى موضوع قصائده مباشرة دون أن يعبر ذلك الجسر التقليدي الذي كان الشعراء القدماء يتفنون في إقامته وينقلون عليه من مقدماتهم التقليدية إلى موضوعات قصائدهم ، وكأنه كان يرى في هذه المقدمات تمهيداً طبيعياً لموضوعه الأساسي . ومعنى هذا أن الكميت كان يدور في فلك القدماء حين يحرص على أن يجعل لقصائده مقدمات موضوعها الديار والأطلال ، ولكنه في داخل هذا الفلك يتجه اتجاهها مضاداً لهم حين يصرح بأنه لا يقف على الديار ، ولا يبكي الأطلال ، ولا يتذكر غراماً قديماً ولا يتبع قلبه ظعينة راحلة . فهي — إن صحت العبارة — مقدمات غزلية سلبية :

(١) المرزبانى : الموشح / ١٩٤ .

(٢) انظر العريية / ٤٠ ، ٤١ .

أَتَى وَمِنْ أَيْنَ آبَكَ الطَّرَبُ
لَا مِنْ طِيَلَابِ الْمُحْجَبَاتِ إِذَا
وَلَا حُمُولِ غَدَتِ وَلَا دَمْنِ
وَلَمْ تَهْجِنِ الظُّوَارِ فِي الْمَنْزِلِ
جَرْدِ جِلَادِ مَعْطَفَاتِ عَلَى
وَلَا مَخَاضٍ وَلَا عِشَارِ مَطَا
أَنْخَنَ أَدْمًا فَصَرْنَ دُهُمَا وَمَا
كَانَتْ مَطَايَا الْمَضْمَنَاتِ مِنْ
وَلَا شَجِيحٍ أَقَامَ فِي دَمْنَةِ
أَشْعَثِ ذَوْلَمَةٍ تَخْطَاهُ
قَلَّده كَالْوَشَاحِ جَالٍ عَلَى
وَلَا كِيدَرَى الصَّنَاعِ الْقَبِيَّ فِي
وَلَا دَوَادٍ أَذِلَّ مِنْهُنَّ لِلـ
مَالَى فِي الدَّارِ بَعْدَ سَاكِنِهَا
لَا الدَّارَ رَدَّتْ جَوَابَ سَائِلِهَا
أَهْلَانِ لِلدَّارِ مِنْهُمْ الْأَنْسُ
وَالْوَحْشُ بَعْدَ الْأَنْيسِ قَاطِنَةُ
لَا هَوْلَاءُ اجْتَوَتْ وَلَا نَكِيرَتُ
يَا بَاكِيَ التَّلْعَةِ الْقَفَّارِ وَلَمْ
أُبْرِحْ بِمَنْ كُفِّ الدِّيَارِ وَمَا

مِنْ حَيْثُ لَا صَبُوءٌ وَلَا رِيْبُ
أَلْقَى دُونَ الْمَعَاصِرِ الْحَنْجُبُ
مَرَّهَا بَعْدَ حَقْبَةِ حَقْبِ (١)
سَقَفَرُ بُرُوكَا وَمَالَهَا رُكْبَ (٢)
أَقْرَنَ لَا رِجْعَةَ وَلَا جَلَبَ
فَيْلٌ وَلَا قَرْحٌ وَلَا سُلْبُ
غَيْرُهُنَّ الْهَيْئَاءُ وَالْجَسْرُ
جَوْعِ دَوَاءِ الْعِيَالِ إِنْ سَغَبُوا
مَنْزِلَ لَا نَاكِحٍ وَلَا عَزَبَ (٣)
سَدَمْنِ غَنِيَا وَمَالِهِ نَشَبُ
كَاعِبٍ مِنْ مُنْهَجَاتِهِ الطُّنْبُ
سَدَمْنَةُ لَا مُصْفَحٍ وَلَا خَشِيبُ
وَلِدَةٍ مَاجِرَرُوا وَمَاسَحَبُوا (٤)
وَلَوْ تَذَكَّرْتُ أَهْلَهَا أَرْبُ
وَلَا بَكَتْ أَهْلَهَا إِذَا اغْتَرَبُوا
ظَاعِنٌ ، مِنْهُمْ بَاكٍ وَمَكْتَبُ
لِكُلِّ دَارٍ مِنْ أَهْلِهَا عُقَبُ
وَلَا عَلَى هَوْلَاكَ تَنْتَحِبُ
تَبْكُ عَلَيْكَ التَّلَاعُ وَالرَّحَبُ
تَزْعَمُ فِيهِ الشَّوَاخِجُ النَّعْبُ

(١) فِي الْمَاشِيَّاتِ / ٧٤ « مَرَّهَا مِنْ بَعْدِ حَقْبَةِ حَقْبِ » ، وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ « مِنْ » هُنَا زِيَادَةٌ لَا يَسْتَقِيمُ مَعَهَا وَزْنَ الْبَيْتِ ، لِأَنَّ الْقَصِيدَةَ مِنَ الْبَحْرِ الْمُنْسَرَجِ .

(٢) الظُّوَارُ : الْأَثَافِي يَشْبِهُهَا بِالنَّاقَةِ تَرَامُ وَلَدُغِيرَهَا . وَالْأَبْيَاتُ التَّالِيَةُ اسْتَمَرَّارٌ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ .

(٣) الشَّجِيحُ : الْوَتْدُ . وَالْبَيْتَانِ التَّالِيَانِ وَصَفٌ لَهُ .

(٤) الدَّوَادِي : آثَارُ أَرَاخِيجِ الصَّيَّانِ .

والأظنيّ البارحات هل كان في الـ أقرون منها أم لم يكن عَصَب
هذا ثنائي على الديار وقد تأخذ مني الديار والنَّسَب (١)

أرأيت إلى هذه المقدمة الغريبة ؟ إنها مثل قوى لما نقوله من أن الكميت
يدور في الفلك القديم ولكنه يدور في اتجاه مضاد . إنه يتحدث عن الديار
والأطلال والأثافي والدمن والأوتاد والآثار التي خلفها أهلها بعد رحيلهم ،
ويتحدث عن الوحش التي سكنتها بعدهم ، وعن الغربان التي تنعب فيها ،
والظباء التي يتشاءم منها الناس أو يتفعلون ، بل إنه يطيل فيها ويلح عليها
ويستخدم اللغة البدوية التي كان القدماء يستخدمونها ، بل يغرب فيها إغراباً
ملحوظاً كأنه بدوي من أعماق الصحراء ، ولكنه - مع هذا كله - يصرح
بأن شيئاً من هذا لا يشغله ولا يعنيه ، فهو لا يريد أن يقف على هذه الديار
ولا أن يبكي فيها ، بل إنه يعجب ممن يفعل ذلك وينكره عليه . ثم يحتم هذه
الصورة الغريبة بأن هذا هو ثناؤه على الديار ، ونسيبه بها .

ولكن هناك شيئاً آخر حرصنا على أن نروى هذه المقدمة الطويلة من
أجله ، وهو هذه الثورة الساخرة على تلك الوقفة التقليدية التي كان الشعراء
يحرصون عليها في مفتتح قصائدهم ، وهي ثرة تذكرنا بما فعله أبو نواس
بعد ذلك حين ثار على من يقفون في شعرهم على الأطلال ، وسخر منهم .
ومن يدري ؟ فلعل أبا نواس كان يتمثل هذه المقدمات الهاشمية في ذهنه ،
ولعل ثورة الكميت الساخرة فيها كانت من العوامل التي اتجهت به إلى هذا
الاتجاه الذي عده الباحثون أول ثورة في تاريخ الشعر العربي على تلك المقدمات
التقليدية . وأغلب الظن أننا يجب - في ضوء هذه الفكرة - أن نعدل من هذا
الرأي الذي يبدو أنه على حظ غير قليل من مجانبة الصواب ، وأن نرد هذه
الثورة الأولى إلى مدينة الثورة الخالدة ، الكوفة . ولعل شيئاً من ذلك قد
خطر في ذهن الفرزدق حين استمع إلى هاشميته « طربت وما شوقاً إلى
البيض أطرب » فقال له تعليقاً على مقدمتها : « قد طربت إلى شيء
ما طرب إليه أحد قبلك ، فأما نحن فما نظرب ، ولا طرب من كان قبلنا ،

(١) انظر الهاشميات / ٧٤ - ٨٠ .

إلا إلى ما تركت أنت الطرب إليه (١) . ومعنى عبارة الفرزدق - لو ترجمناها إلى أسلوبنا الحديث - أن مقدمة الكميت شئ جديد في الشعر العربي يخالف ما اصطلاح عليه القدماء ومن يدور في فلكهم من المعاصرين له ، بل هي اتجاه مضاد لاتجاههم ، وأسلوب خارج على أساليبهم .

وخروج آخر على تقاليد القصيدة العربية يظهر عنده في خواتيم هاشمياته . فمن المعروف أن الحديث عن الرحلة إلى الممدوح وما يستتبعه من وصف الناقة والصحراء وما فيها من حيوان وما يدور فيها من صيد وصراع بين الصيادين وحيوانها الوحشي . كان يأتي أكثر ما يأتي في أثناء القصيدة قبل المدح ، لأن الشعراء كانوا يجعلون منه تمهيداً له . ولكننا نلاحظ أن الكميت لا يعرض لهذا الحديث إلا في ختام قصائده بعد أن ينتهي من مدحه لبني هاشم . وهو في هاشمياته الطويلة ينهج نهجاً يكاد يكون واحداً . إنه يبدوها بتلك المقدمة السلبية ، ثم يخرج منها إلى موضوعه الأساسي ، ثم يخرج إلى الحديث عن أمنيته في أن تحمله ناقة إلى بني هاشم ، فيصف هذه الناقة ، ويخلع عليها من الصفات ما كان يخلعه القدماء على نوقهم ، ويصف في أثناء ذلك الصحراء ، وقد يشبه ناقته بثور وحشي ، ويخرج من ذلك إلى وصف هذا الثور الوحشي ، ثم إلى وصف منظر من مناظر الصيد يحتدم فيه الصراع بين هذا الثور وبين كلاب أحد الصيادين ، تماماً كما كان يفعل النابغة وأمثلة من شعراء الجاهلية ، ثم يختم قصيدته بيت يذكر فيه أن هذه الناقة لو حملته إلى بني هاشم لتحقق له كل ما يتمناه (٢) . وربما كانت الهاشمية الوحيدة التي خرج فيها على هذا النهج هي لاميته التي يقال خطأ إنه رثى بها زيد بن علي « ألا هل عم في رأيه متأمل » (٣) وربما كان السبب في هذا يرجع إلى أن الكميت في هذه الهاشمية كان ثائراً ثورة جارفة على بني أمية ولالة السوء الذين طال حكمهم ، وهي ثورة كانت تملأ عليه نفسه وتفكيره حتى لم تدع فيهما مجالاً لأي موضوع آخر .

(١) الأغاني ١١٩/١٥ (ساسي) .

(٢) انظر هاشمياته الأولى والثانية والثالثة / ٢٤ - ٢٦ ، ٦٥ - ٧٣ ، ١٠٠ - ١٠٩ .

(٣) الهاشميات / ١١٠ - ١٤٤ .

وهكذا نستطيع أن نلاحظ أن الكميت - على الرغم من حرصه على تقليد النماذج البدوية في نعتها وأسانيبها - لم يكن يخضع لها خضوعاً مطلقاً ، ولم يكن يتقيدها تقييداً تاماً ، وإنما كان يستريح لنفسه أن يخرج عليها في بعض جوانبها ، وهو خروج كانت تدفعه إليه ثقافته العقلية من ناحية ، ونزعته الخطابية من ناحية أخرى ، كما كانت تدفعه إلى ذلك طبيعة موضوعه ، وطبيعة المهمة التي فرض على نفسه أن يقوم بها في ميدان العقيدة الشيعية .

لقد فرض الكميت على نفسه أن يكون محامى الشيعة في عصره ، والناطق بلسانهم ، والمعبّر عن مبادئهم وآرائهم ، ولكنها الشيعة في دائرتها المعتدلة غير المتطرفة .

وقد قلنا من قبل (١) إن الزيدية هي الفرقة المعتدلة من بين فرق الشيعة جميعاً . ولكن إلى أى حد عبر الكميت عن آرائها ومبادئها ؟ وإلى أى حد كانت هاشمياته صورة من عقيدتها ؟

في ضوء ما أسلفنا من حديث عن هذه الفرقة (٢) نستطيع أن نلاحظ أن طائفة من آرائها ومبادئها ومعتقداتها تظهر في هذه الهاشميات . ولعل أول ما يلفت نظرنا هي تلك الآيات التي صحّح فيها خلافة أبي بكر وعمر ورفض مسيئتهما وتكفيرهما (٣) :

أهوى علياً أمير المؤمنين ولا	أرضى بشتم أبي بكر ولا عُمرَا
ولا أقول وإن لم يعطيا فدكاً	بنت الرسول ولا ميراثه كفراً
الله يعلم ما ذا يأتيان به	يوم القيامة من عذر إذا اعتلرا
إن الرسول رسول الله قال لنا	إن الولي علي غير ما هجرا
في موقف أوقف الله النبي به	لم يعطه قبله من خلقه بشرا
هو الإمام إمام الحق نعرفه	لا كاللذين استرلانا بما ائتمرا
من كان يُرغمه رَغماً فدام له	حتى يرى أنفه بالترب منعفرا

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٩٤ .

(٢) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٩٥ - ٢٩٨ .

(٣) الهاشميات / ١٥٦ .

إن الكميت هنا يدور مع الزيدية في فكرة من أهم أفكارهم التي انفردوا بها من بين سائر فرق الشيعة^(١) ، وهي فكرة «جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل» التي صححوا على أساسها خلافة أبي بكر وعمر مع قيام علي وهو أفضل - عندهم - منهما . وهو يثير - بهذه المناسبة - مسألة ميراث فذك ورفضهما الاعتراف لفاطمة به . إنه يعترف أن علياً هو الإمام ، وأنه اكتسب هذا الحق في ذلك الموقف الذي صرح فيه النبي بأنه مولاه ، وهو يشير بذلك إلى يوم غدير خم^(٢) ، ويذكر أنه لا يوافق الشيخين في رفضهما الاعتراف لفاطمة بحقها في ميراث فذك ، ولكنه مع ذلك لا يرضى بشتيمهما ، ولا يقول بتكفيرهما ، وإنما يدع الحكم عليهما لله الذي يعلم ماذا يأتيان به من عذر عن موقفهما هذا يوم القيامة .

وإلى جانب هذا تردد في الهاشميات تلك الصفات التي كان الزيدية يشترطونها في أئمتهم من العلم والزهو والشجاعة والسخاء وهي صفات تردد في الهاشميات - كما يلاحظ الدكتور شوقي ضيف بحق - تردداً واسعاً^(٣) .

وكذلك تخلو الهاشميات من تلك المبالغات التي تقول بها فرق الشيعة الأخرى « فليس فيها غلو في تصور حقيقة الإمام ، ولا في العلم الذي بثه الله فيه » وليس فيها « تقرير لرجعة أو تناسخ ونحو ذلك مما يؤمن به غلاة الشيعة^(٤) » . وهذا كله يتفق مع طبيعة العقيدة الزيدية التي كانت ترفض - كما رأينا من قبل^(٥) - القول بتأليه الأئمة أو عصمتهم أو إحاطتهم بكل العلوم ما ظهر منها وما بطن .

ولكن إلى جانب هذا كله نلاحظ شيئين يخالف فيهما الكميت العقيدة الزيدية مخالفة جوهرية :

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٩٧ .

(٢) انظر الهاشميات / ١٥٢ .

(٣) التطور والتجديد / ٢٤٩ وما بعدها .

(٤) المرجع السابق / ٢٥٢ .

(٥) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٩٦ .

فمن المعروف أن الزيدية - كما قلنا من قبل (١) - لا يعترفون بفكرة « التقية » ولا يقولون بها ، لأنهم يشترطون في إمامهم الخروج . ولكن الكمية - إلى جانب أنه كان يصطنع التقية في حياته - كان يصرح بها في هاشمياته أيضاً ، بل إنه يبدى فيها جنناً لا يتفق مع طبيعة العقيدة الزيدية التي تجعل الخروج في نضال مكشوف ضد أئمة الجور ركناً من أركانها ، كما يقف فيها موقفاً سليماً لا يتلاءم مع موقف الزيدية الإيجابي الشيط . ويكفي أن ننظر في القسم الأخير من الهاشمية الرابعة « أأهل عم في رأيه متأمل » من البيت السادس والثمانين إلى البيت السابع بعد المائة (٢) لندرك في وضوح كيف يفرض الكمية على نفسه هذه التقية ، بل كيف يدافع عنها ويبررها في اثنين وعشرين بيتاً . إنه يصرح فيها بحب بني هاشم وتطلعه إلى نصرهم ، ولكنه مع ذلك لا يجاهر بهذا الحب ولا يضع هذا التطلع موضع التنفيذ لأنه يخشى على نفسه أن تلقى مصرعها في وثبة تظل لها الغربان تحجل حوله ، ويصور ذلك الصراع النفسي الدائر في أعماقه تصويراً دقيقاً ، فكلما سام نفسه نصرهم ، ودعاها إلى أن تبعد الحياة الفانية بحياة باقية لا تفتى ، وأن تلقى عنها ثياب الشك بتوبة خالصة ، تخاذلت وتراجعت ومضت تعلله وتمنيه وتضرب له الأمثال بمن مضى من آل البيت ممن قعدوا عن الطلب ولم يخرجوا . ثم يتحدث عن بغضه لبني أمية الذين لا يرى لهم رحماً توصل ، وعن مداجاته لهم على ما يضمروه لهم من عداوة وبغض ، ويصرح بأن خير وسيلة لمعاملتهم هي التقية فهو يخالطهم وإن يكن مخالفاً لهم في رأيهم ، ويغضى عينيه عن أذاهم ، ويصبر على أقدائهم .

والشيء الثاني أن الزيدية - كما قلنا من قبل (٣) - يسوقون الإمامة في أولاد علي من فاطمة ولا يجوزون ثبوتها في غيرهم ، أي أن العقيدة الزيدية تقوم على أساس الدعوة لإمام فاطمي بالذات . ولكننا حين ننظر في الهاشميات لا ندرك أثراً لهذه الدعوة على الإطلاق ، فالدعوة فيها

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٩٦ .

(٢) الهاشميات / ١٣٧ - ١٤٣ .

(٣) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٩٥ .

عامة غامضة لآل البيت عموماً . وقد حاولنا أن نعلل لذلك منذ حين بأن هذه هي طبيعة الدعوة الهاشمية في ذلك الوقت . ولكن الشيء الذي يلفت النظر أن الكميت حين يتحدث عن أئمة آل البيت لا يقصر حديثه على أولاد فاطمة بالذات ، وإنما يتحدث عن أولاد على عامة ، بل عن غيرهم من بني هاشم أيضاً . فإلى جانب حديثه عن الحسن « وصي الوصي (١) » ، والحسين « قاتل الطف (٢) » ، يتحدث أيضاً عن ابن الحنفية « سمي النبي » « وصاحب الخيف الطريد (٣) » ، كما يتحدث عن العباس عم النبي وولديه عبد الله والفضل (٤) ، وعن حمزة « ليث الفيلقين المحرب » وجعفر الطيار ذي الجناحين (٥) . ومع أنه من الممكن أن يكون حديثه عن العباس وولديه من وضع العباسيين كما يظن الأستاذ هوروثز (٦) ، أو من وضع المستهل بن الكميت بالذات إرضاء للعباسيين كما يظن الدكتور شوقي ضيف (٧) ، فإن حديثه عن سائر بني هاشم ، وبخاصة ابن الحنفية الذي أسس حوله مذهب خاص من مذاهب الشيعة الغالية ، يجعلنا نتساءل : هل كان الكميت حقاً شاعر الزيدية ؟ وهل كانت هاشمياته كلها تعبيراً عن المذهب الزيدي وحده ؟ .

أظن أننا نستطيع في ضوء هاتين الملاحظتين أن نقول إن الكميت — على الرغم من صلته بزيد بن علي — لم يكن شاعر الزيدية وحدها في صورتها المذهبية الدقيقة ، ولم تكن هاشمياته تعبيراً عن المذهب الزيدي وحده ، وإنما كان

(١) انظر الهاشميات / ١٩ (البيت ٧٢) ، ٦١ - ٦٢ (البيتين ٩٩ ، ١٠٠) .

(٢) انظر الهاشميات / ٢٠ (الآيات ٧٣ - ٧٧) ، ٦٢ (الآيات ١٠١ - ١٠٤) ،

١٢٦ - ١٣٠ (الآيات ٤٧ - ٦٢) .

(٣) انظر الهاشميات / ٢١ (البيت ٧٨) ، ٦٣ (البيت ١٠٧) .

(٤) انظر الهاشميات / ٢١ (البيت ٧٩) ، ٦٣ (البيتين ١٠٥ ، ١٠٦) .

(٥) انظر الهاشميات / ١٦ (البيت ٥٨) ، ٥٩ (البيت ٨٩) .

(٦) J. Horowitz: The Ency. of Islam, art «Kumait»

(٧) التطور والتجديد / ٢٥٣ - ومع ذلك فمن الممكن أن نضع في مقابل هذا الظن هذا

البيت لأبي الأسود الدؤلي وهو شيمي متقدم معاصر لعلي :

أحب محمداً حباً شديداً وعباساً وحمزة والوصي

(انظر الأغاني ٧/٢٤٩ - دار الكتب) .

شاعر العقيدة الشيعية في صورتها العامة ، وكانت هاشمياته حديثاً عن هذه العقيدة . فالكميت في هاشمياته شاعر الشيعة الأكبر في تلك الفترة من تاريخ التشيع التي لم تكن العقيدة الشيعية فيها قد استقرت في صورة مذاهب وعقائد (١) ، وهاشمياته - في حقيقة أمرها - ليست سوى ثورة نظرية يشنها هو نيابة عن بني هاشم عامة ضد الأمويين الذين غصبوهم حقهم في الخلافة . فإذا أضفنا إلى هذا ما قلناه منذ حين من أن هاشميات الكميت لم تنظم جميعها في وقت واحد ، وإنما نظمت في فترات متباعدة ، وعاصرت شطراً طويلاً من حياته ، وأنه بدأ ينظمها من قبل أن يفكر زيد في الخروج أو في وضع أسس مذهبه ، استطعنا أن نقول إنها ليست تعبيراً عن العقيدة الزيدية وحدها ، ولكنها تعبير عن الفكرة الشيعية في صورتها العامة . ولا يتناقض مع هذا ما ذكرناه من أن طائفة من عقائد الزيدية قد ظهرت فيها ، وذلك لأن ظهور هذه العقائد ليس معناه أنها كلها نظمت لتعبر عن المذهب الزيدي ، وإنما كل ما يمكن أن يقال إن بعضها نظم ليعبر عن هذا المذهب بحكم اتصال صاحبها بإمامه . ولكن من المهم أن نسجل أنها ليست تعبيراً عن الفكرة الشيعية في صورتها الغالية ، وإنما هي تعبير عن هذه الفكرة في صورتها العامة المعتدلة كما كان يمثلها أصحابها المعتدلون في نهاية القرن الأول للهجرة وبداية القرن الثاني . ولهذا كان غريباً من الملاحظ أن يذكر أن الكميت كان « شيعياً من الغالية » (٢) . ومن الممكن أن يكون الذي دفع الملاحظ إلى ذلك محاولته إرضاء العباسيين (٣) ، ومن الممكن أيضاً أن يكون الدافع إليه تلك الموازنة التي عقدها بين الكميت والطرماع ليظهر تعجبه مما كان بينهما من « الخاصة والمخالطة » على الرغم من اختلافهما في المذهب والعقيدة والوطن والقبيلة ، وهو عجب من مصلحة الملاحظ أن يجسمه عن طريق المبالغة في إظهار التناقض بين طرفي الموازنة .

والملاحظة الأخيرة التي نريد تسجيلها على الهاشميات ظهور طائفة من

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٣٠٢ .

(٢) البيان والتبيين ١/ ٤٦ .

(٣) شوقي ضيف : التطور والتجديد / ٢٥٣ .

ألفاظ العقيدة الشيعية الاصطلاحية فيها . فعلى فيها تارة « الوصى »^(١) ،
وتارة أخرى « الوصى »^(٢) ، والحسن « وصى الوصى »^(٣) ،
وأئمة الشيعة هم « المهتدون »^(٤) ، وهو يتحدث عن ابن الحنفية حديثاً
غامضاً كأنه صدى لتلك العقيدة التي يؤمن بها بعض غلاة الشيعة ، فيقول
عنه مرة :

وسمى النبي بالشَّعب ذى الخيف طريد الحُلّ بالإحرام^(٥)
ويقول عنه مرة أخرى :

ولا صاحب الخيف الطريد محمداً ولو أكثر الإيعادلى والترهب^(٦)
فالتعبير بالطريد ، وبصاحب الخيف ، أو صاحب الشعب ذى الخيف ،
يشير من طرف خفى إلى ما يزعمه الكيسانية وغيرهم من الغلاة من أنه دخل
شعب رضوى مع أصحابه فلم يعرف له خبر بعد ذلك . وهى مسألة أحسها
شارح الهاشميات وأشار إليها فى تفسيره للبيت الثانى من هذين البيتين^(٧) .

وقد عرضنا منذ قليل لموقف الكميت من فكرة « التقية » وتعبيره عنها
فى هاشميته الرابعة^(٨) ، ويذكر جولد تسيهر أن هذا اللفظ قد استعمل هنا
لأول مرة فى معناه الشيعى^(٩) . وكذلك يظن هوروقتر أن حديثه عن ولاية

(١) انظر / ١٦ (البيت ٦٠) .

(٢) انظر / ١٧ (البيت ٦٢) .

(٣) انظر / ١٩ (البيت ٧٢) .

(٤) انظر / ٥١ (البيت ٦٥) .

(٥) ص ٢١

(٦) ص ٦٣

(٧) قد يكون من المهم أن نلاحظ هنا أن هذه التعبيرات نفسها تظهر فى شعر كثير ، وهو
أحد غلاة الشيعة ، فى حديثه عن ابن الحنفية أيضاً (انظر بالذات أبياته الميمية فى الأغاني ٩/
١٥-١٦ دار الكتب) .

(٨) انظر استخدامه لهذه اللفظة فى البيتين ١٠٤ ، ١٠٥ فى ص ١٤٢ من الهاشميات ،
وانظر أيضاً البيت ٢٩ من هاشميته الثالثة فى ص ٣٨ وتعليق البغدادي عليه فى خزائن الأدب ٢/٢٠٩ .

(٩) انظر The Ency. of Islam. art. «Kumait»

على يوم غدیرخُمّ في هاشميته السادسة^(١) هو أقدم استغلال لهذه الحجة في العقيدة الشيعية^(٢).

* * *

فإذا ما مضينا إلى المذهب الثاني الذي عرفته الكوفة إلى جانب التشيع وهو الإرجاء ، فإننا نستطيع أن نلاحظ - إذا كان استقرارنا للشعر الكوفي كاملاً أو قريباً من الكمال ، وإذا كانت مجموعة هذا الشعر التي وصلت إلينا تمثل اتجاهاته المختلفة تمثيلاً دقيقاً أو قريباً من الدقة - أن هذا المذهب لم ينتج شعراً كثيراً يصلح لأن نجعله لوناً متميزاً من ألوان الشعر الكوفي أو اتجاههاً خاصاً من اتجاهاته الفنية يوضع في مقابل شعر التشيع أو غيره من ألوان الشعر الكوفي واتجاهاته . ومن قبلُ لاحظ الدكتور أحمد أمين^(٣) أنه ليس هناك أدب كثير يصح أن يسمى أدب المرجئة ، وحاول تعليل ذلك على أساس أن طبيعة الإرجاء نفسها لا تبعث أدباً .

والواقع أن هذا المذهب بطبيعته كان يقف في الحياة موقفاً سلبياً دون أن يثير حوله ذلك الضجيج الصاخب الذي كان يثيره التشيع أو الاعتزال ، والمرجئة أنفسهم كانوا قوماً مسالمين لا يريدون أن ينجبوا في الفتن ويؤضيعوا كما تفعل الفرق الأخرى . وإذا كان ابن سلام قد علل لقلة شعر قريش في العصر الجاهلي بأنه لم تكن بينهم ثائرة^(٤) ، فإننا نستطيع - بعد استئذان ابن سلام في عبارته - أن نعلل لقلة الشعر عند المرجئة بأنها لم تكن تثير من حولها ثائرة تطلق شياطين الشعر من قمامها .

والمسألة الحاسمة في الموضوع أن الإرجاء في مرحلتيه التاريخيتين^(٥) كان دعوة مسالمة متسامحة تقف من الحياة والدين موقفاً سلبياً هادئاً ، لا يريد أصحابها أن يلتف الناس حولهم بقدر ما يريدون أن يجدوا لأنفسهم سبيلاً وسطاً يسلكونه بين هذه الطوائف المتخاصمة ليعيشوا في وفاق معها جميعاً .

(١) البيت التاسع / ١٥٢ .

(٢) انظر The Ency. of Islam. art. «Kumait»

(٣) انظر ضحى الإسلام ٣/ ٣٢٧ ، ٣٢٨ .

(٤) طبقات الشعراء / ٦٥ .

(٥) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٣٠٥ وما بعدها .

ومن هنا لم تكن هناك حاجة لأن يظهر من بينهم شعراء يدعون إلى مبادئهم وآرائهم ويدافعون عنها كما كانت الحال عند الشيعة أو الخوارج مثلاً .

ومع ذلك فلم يكن من الممكن أن يمر هذا المذهب بالكوفة دون أن يترك أثراً ولو قليلاً في شعرها . وأغلب الظن أن شعر المرجئة قد ضاع ولم يلق من العناية ما لقيه شعر الشيعة أو شعر الخوارج . وإذا كان كريم قد لاحظ فيما نقلناه عنه من قبل (١) أنه ليس لدينا سوى أقل قدر من المعلومات الدقيقة عن المرجئة ، فإننا نستطيع أن نقول إنه ليس لدينا سوى أقل قدر من الشعر عن هذه الطائفة وعقائدها .

وقد يكون من الأدلة الحاسمة على ذلك أن عون بن عبد الله وهو أحد مرجئة الكوفة الذين ناظروا عمر بن عبد العزيز في مذهبهم (٢) كان شاعراً (٣) ومع ذلك لم يصل إلينا من شعره سوى أبيات ثلاثة (٤) من الغريب أنها تصريح برجوعه عن مذهبه ومفارقه لأصحابه :

وأول ما أفارق غير شك أفارق ما يقول المرجثونا
وقالوا مؤمن من آل جـورٍ وليس المؤمنون بجائرينا
وقالوا مؤمن دمُّه حلال وقد حرمت دماء المؤمنيننا

وكما ضاعت مناظرة عون وأصحابه ضاعت أيضاً مجموعته الفنية . ويشبه هذا ما يرويه الرواة لمحارب بن دثار الذهلي الذي ولي قضاء الكوفة ، وتوفي في ولاية خالد القسري في خلافة هشام . ويذكرون عنه أنه كان « من المرجئة الأولى الذين كانوا يرجثون علياً وعثمان ولا يشهدون بإيمان ولا كفر (٥) » ، فكل ما بين أيدينا من شعره تلك الأبيات التي يصرح فيها بمذهبه (٦) :

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٣٠٥ .

(٢) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٣١٥ .

(٣) انظر الأغاني ١٣٩/٩ (دار الكتب) ، والبيان والتبيين ٢٢٨/١ .

(٤) انظر المصدرين السابقين : الأغاني / الموضع نفسه ، والبيان ٣٢٨ - ٣٢٩ .

(٥) انظر ترجمته في ابن سعد / الطبقات الكبير ٢١٤/٦ .

(٦) الأغاني ٢٤٨/٧ (دار الكتب) .

يعيب على أقوام سفاهة بأن أرجى أبا حسن عليّاً
 ولارجائي أبا حسن صواب عن العُمَريين برا أو شقيّاً
 فإن قدّمت قوما قال قسوم أسأت وكنت كذاباً رديّاً
 إذا أيقنت أن الله ربي وأرسل أحمدا حقاً نبيّاً
 وأن الرسل قد بُعثوا بحق وأن الله كان لهم وليّاً
 فليس على في الإرجاء بأس ولا لبس ولست أخاف شيّاً

وإذا كانت آيات عون تمثل جانب المعارضة فإن آيات محارب تمثل جانب التأييد . ولكن من الممكن أن نرى فيهما جميعاً صورة من تأثير الشعر الكوفي بمذهب الإرجاء ، ومثلاً لا بأس به لشعراء المرجئة . فعون على الرغم من معارضته - يعبر عن الجانب الديني من هذا المذهب ، فهو يناقش مسألة الإيمان وهي المسألة الأساسية فيه (١) ، فيعجب كيف يعد المرجئة أهل الجور مؤمنين مع أن المؤمن لا يمكن أن يكون جائراً ؟ وكيف يحكمون على المسلمين جميعاً بالإيمان سواء منهم القاتل والمقتول مع أن دماء المؤمنين محرمة ؟ وهو بهذا يشير إلى قولهم إن مرتكب الكبيرة مؤمن لأنه مصدق بقلبه (٢) ومحارب يعبر عن الجانب السياسي من هذا المذهب ، فهو يناقش مسألة إرجاء على عن أبي بكر وعمر ويدافع عنها . إنه لا يعنيه أن يكون عليّ على صواب أو على خطأ ، ولا يريد أن يقدم أحداً على أحد حتى . لا يتورط في خصومة مع أحد الطرفين . وهي خصومة كان المرجئة يناون بأنفسهم عنها لأنهم يريدون أن يعيشوا في وفاق مع الجميع . وحسب محارباً أن يؤمن بالله ، وبأنه أرسل محمداً نبياً إلى العالمين ، وبعث من قبله رسلاً بالحق ، ثم ماعليه بعد ذلك من بأس . وهو يشير بهذا إلى ما يذكره بعض المرجئة من أنه يكفي أن يكون الإنسان مؤمناً بقلبه بأن الله واحد ، وأن محمداً رسول الله ، وأن ما جاء به هو الحق ، ليكون مؤمناً كاملاً بالإيمان صحيح العقيدة (٣) .

(١) انظر فصل الحياة العقلية ص ٣٠٩ .

(٢) انظر فصل الحياة العقلية ص ٣١٠ .

(٣) انظر فصل الحياة العقلية ص ٣٠٩ .

ولم يكن هذا كل تأثير الإرجاء في الشعر ، وإنما هناك جانب آخر من هذا التأثير ، ولكنه في الواقع تأثير في الشعراء أكثر منه تأثيراً في الشعر .

وقد رأينا من قبل (١) أن مذهب المرجئة في صورته الدينية مذهب متساهل متسامح لا يتشدد تشدد المعتزلة أو الخوارج ، وبخاصة في مسألة مرتكب الكبيرة ، ورأينا أنه على الرغم من اختلاف المرجئة في تحديد معنى الإيمان يتفقون جميعاً على أن العمل ليس ركناً من أركانه ، وأن المسلمين الذين يخالفون الشريعة من الناحية العملية لا يصح أن يحكم عليهم بالكفر ، وإنما هم مع ذلك مؤمنون . وكانت نتيجة هذا أن شعراء اللهو والمجون الذين انتشروا في الكوفة في القرن الثاني وجدوا في هذا التساهل والتسامح ما يغريهم على الانطلاق خلف غرائزهم والاندفاع في تيار اللهو والمجون ما دام المرجئة قد فتحو لهم باب العفو على مصراعيه . وكان يكفي الواحد منهم أن يعلن أنه مؤمن بقلبه أو بقلبه ولسانه ليكون - على مذهبهم - كامل الإيمان صحيح العقيدة ، بل كان الواحد منهم يرى أنه إذا أضاف إلى ذلك شيئاً من العمل أصبح قريباً كل القرب من هذا الباب المفتوح على مصراعيه ، وشيء خير من لا شيء : كما يقال :

إذا صليتُ خمساً كل يوم فإن الله يغفر لي فسوقى
ولم أشرك برب الناس شيئاً فقد أمسكتُ بالحبل الوثيق
وهذا الحق ليس به خفاء ودعني من بُنيّات الطريق (٢)

أرأيت كيف يستغل الأقيشر أفكار هذا المذهب ليبر بها مسلكه اللاهية في الحياة ؟ وكيف ينفذ من هذا الباب الواسع ليفعل ما يشاء ما دام المرجئة قد فتحو عينيّه على أن العمل ليس ركناً من أركان الإيمان ؟ وماذا ينشاه الأقيشر ؟ إنه يعلو درجة على مذهب المرجئة ، فهو لم يهمل العمل إهمالاً تاماً وإنما أهمل بعض جوانبه وتمسك ببعضها الآخر . أليس في هذا ما يجعله يطمئن إلى عفو الله ؟ وإذا كان المرجئة قد قالوا إن مرتكب الكبيرة

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٣١٠ .

(٢) الأقيشر في الأغاني ٢٦٥/١١ (دار الكتب) .

لا يخلد في النار فما الذي يخشاه من تلك الصغائر التي يسميها « بنيات الطريق » ؟
الأمر الذي لا شك فيه أن تقليل المرجئة من أهمية العمل دفع هؤلاء
الشعراء إلى إهماله تماماً ، بل دفعهم إلى الاستهتار بالدين والاستخفاف
بشعائره ، حتى لنرى شاعراً كآبي دلالة يصرح في غير مبالاة بأنه لا يريد
الصلاة ولا الصيام ولا الحج (١) ، وشاعراً كوالبة يعلن في وقاحة وتبجح
أنه قد جعل حجه إلى حانات الحمر ، وأنه قد فارق الصلوات الخمس
فراقاً أبدياً ولن يلتقي بها إلا يوم القيامة على الصراط (٢) وماذا يخشى
أبودلالة أووالبة أو أمثالهما مادام باب العفو مفتوحاً على مصراعيه ؟
وحقاً ما يقرره الدكتور أحمد أمين من أن مذهب الإرجاء فتح باباً جديداً
من أبواب الأدب ، هو فلسفة العفو (٣) .

(١) انظر فصل « الشعر والحياة الاجتماعية » ص ٦٢١ ، ٦٢٢ .

(٢) انظر فصل « الشعر والحياة الاجتماعية » ص ٦٢٣ .

(٣) ضحى الإسلام ٣/٣٢٩ .

خاتمة

(١) نتائج البحث

(٢) الجديد فيه

نتائج البحث :

قلنا في مقدمة هذا البحث إن هدفنا منه أن نربط بين الشعر والحياة ، ونريد أن نبين هنا إلى أى حد تحقق لنا هذا الهدف .

رأينا أن الكوفة مرت بخمسة عصور سياسية اصطلاحنا على تسميتها : عصر الفتوح ، وعصر الفتن ، وعصر الثورات ، وعصر الانقلاب ، وعصر الرقابة . ورأينا أنها في العصر الأول كانت معسكراً ثابتاً للجيش الإسلامى في انطلاقه نحو الأقاليم الشرقية من العالم القديم ، ورأينا أن المجموعة الفنية التى وصلت إلينا من الشعر الكوفى في هذا العصر مجموعة قليلة لا تتناسب مع ذلك المدى العريض الذى بلغته حركة الفتوح ، ولا مع تلك الكثرة البالغة من الوقائع التى خاضتها الجيوش الإسلامية ، وأن أكثرها كان مقطوعات قصيرة ، وأن الرجز كان اللحن الغالب عليها يتغنى به المقاتل في أثناء القتال مفتخراً بشجاعته ، أو متوعداً أعداءه بالموت والهزيمة ، أو مستمداً من « حواء الخالدة » ما يلهب مشاعره ويعينه على مواصلة القتال ، وأن الشعراء الذين ظهرُوا في هذا العصر كانوا من المقلين أو المغمورين . ورأينا أن هذه المجموعة قليلة الأهمية من الناحية الفنية لأنها لا تعدو أن تكون مجموعة من « البلاغات الحربية » أو « التقريرات العسكرية » عن تحرك الجيوش ونتائج الوقائع ، تسجل الواقع دون إثارة للجانب الخيالى ، وتعتبر تعبيراً مباشراً عن الأحداث التاريخية دون محاولة واضحة للتصوير الفنى ، وتتحدث حديثاً عاماً سريعاً عن الوقائع الحربية لا يصل إلى مستوى شعر الحماسة الجاهلى أو شعر الحرب في العصر العباسى . وقد عللنا لذلك بأن حركة الفتوح كانت تملأ على المقاتلين كل وقتهم فلا تكاد تترك لهم وقتاً يتفرغون فيه للعمل الفنى بمعناه الدقيق . ورأينا أن محاولات الشعراء في سبيل الوصول

بشعرهم إلى « الفنية » الدقيقة كانت ماضية في طريقها طوال حركة الفتوح ،
وأنها كانت تأخذ في الظهور والوضوح كلما أخذت هذه الحركة في الاستقرار
والهدوء مما يهيء الفرصة أمام العبقریات الفنية للنضج والفتح . وقد توجت
هذه المحاولات بظهور أعشى همدان في عصر الفتوح الثانية ، وهو الشاعر
الذى نهض بشعر الفتوح نهضة رائعة ، ووصل به إلى قمة فنية عالية لم يصل
إليها أحد من شعراء الفتوح قبله ، وتطور على يديه هذا الشعر من صورته
العسكرية الخافقة الحامدة بما يسيطر عليها من واقعية وسرعة وحرص على
ذكر الأسماء والأماكن في أسلوب تقريرى إلى صورة فنية رقيقة مرنة
يشيع فيها الخيال والعاطفة وحديث النفس وتصوير كل ما يدور فيها من
مشاعر وانفعالات ، وتحول عنده « البلاغ الحربى » و « التقرير العسكرى »
بمجالهما الضيق المحدود إلى قصيدة فنية تتسع طاقتها لكل ما يريد أن يعبر عنه
من معان وصور . ورأينا أنه بينما كان القصيد يتطور هذا التطور الموضوعى
والفنى مسجلاً في أثناء ذلك اتجاهًا نحو « الإسلامية » الجديدة ، ظل
الرجز — على الرغم من كثرته وانتشاره في هذه الفتوح — محتفظاً بصورته
القديمة من النواحي الشكلية والموضوعية والفنية ، وإن تكن قد ظهرت فيه
بعض الصور الإسلامية الجديدة ، ولكنها لم تكن من الكثرة والذيع
والاستقرار بحيث تأخذ شكل ظاهرة فنية . وعللنا لذلك بأن الرجز كان غناء
« عربياً » يجرى على ألسنة المقاتلين في أثناء القتال حيث تتمثل في نفوسهم
صورة البطولة العربية ، أما القصيد فكان غناء « إسلامياً » يجرى على ألسنتهم
بعد الفراغ من القتال حين تهدأ النزعة العربية في نفوسهم ليحل محلها التفكير
في هذه الفتوح التى فتح الله بها عليهم أقطار الأرض ، وفي هذا الدين الذى
أخرجهم من عزلتهم إلى هذه الآفاق الواسعة الجديدة .

ثم رأينا أن الكوفة في عصرها السياسى الثانى ، وهو عصر الفتن ،
غرقت إلى أذنيها في فتنة عثمان ، وأنها كانت أحد المراحل التى تغلّى بالسخط
عليه وعلى سياسته ، وأن علماً — تحت ضغط الظروف السياسية — اتخذ
منها مستقراً له ، وحاضرة لخلافته ، ومركزاً لقيادة جيوشه ضد المناوئين
له . ورأينا كيف وقفت معه في صراعه الرهيب فى الحمل وصفين والنهر وان ،

وكيف مضى شعراؤها يسايرون هذه الفتن المتلاحقة ، ويصورونها ، ويعبرون عنها ، ويسجلون أحداثها ، في صورة سريعة متعجلة تتلاءم مع تلاحقها السريع المتصل ، فكثُر شعر هذا العصر ، وانتشرت فيه الأرجاز والمقطوعات ، وقلت القصائد الطويلة .، ولم تتح الفرصة لظهور عبقریات فنية . وعللنا لذلك بأن « المسرح » كان مزدحماً بأصحاب السياسة وأرباب الحرب ، فلم يجد أصحاب الفن مكاناً لهم ، وكانت « فترات الاستراحة » بين « القصول » قصيرة لا تكاد تتيح لأصحاب الفن فرصة التفرغ لإنتاج فني رائع . ومع ذلك فإن المجموعة الفنية الضخمة التي وصلت إلينا من شعر هذا العصر – على قلة حظها من الفنية – استطاعت أن تتابع أحداثه السياسية والحربية . ورجحنا أن مجموعة غير قليلة من هذا الشعر لا يمكن أن تكون من نتاج هذا العصر ، وإنما هي متحلة وموضوعة في عصور متأخرة ، وبخاصة تلك المجموعة الضخمة التي يزخر بها كتاب « وقعة صفين » . ولفت نظرنا انتشار النقائض في شعر هذا العصر وكثرتها ، وبخاصة في أيام صفين ، وعللنا لذلك بأن ميدان القتال كان ميداناً عربياً خالصاً يخوض غماره في كلا المعسكرين مقاتلون من العرب ، ومجالاً للمنافسة حول إظهار البطولة العربية في كلا جانبيها : الشجاعة والفصاحة . ولاحظنا أن الرجز الذي انتشر في هذا العصر سجل تطوراً موضوعياً وفنياً نحو « الإسلامية » إذ أصبح حديثاً عن السياسة الإسلامية التي كان المسلمون يتقاتلون من أجلها ، فأخذت موضوعاته تتغير وتذب فيها مظاهر الحياة الإسلامية ، كما أخذت معانيه تظهر فيها أفكار إسلامية جديدة ، وأخذ أسلوبه يتطور من صورته الشعبية الجاهلية إلى صورة شعبية إسلامية ، ولكنه ظل – على الرغم من هذا التطور – محتفظاً بصورته الشكلية القديمة ، وعللنا لذلك بأن المقاتلين – وهم جميعاً من القبائل العربية – كانوا ما يزالون ينظرون إلى الرجز على أنه فن شعري قريب المنال يعبر عن الموقف تعبيراً سريعاً ولا يستحق منهم تلك العناية الفنية التي يوجهونها إلى القصيد . ولاحظنا أن القصيد ظل يتابع تطوره الموضوعي والفني نحو « الإسلامية » الخالصة في خطى سريعة ثابتة قوية مبتعداً عن « الفنية الجاهلية » . ثم سجلنا أخيراً أن

شخصية الكوفة الفنية التي كانت مختلطة المعالم غير متميزة السمات في عصر الفتوح أخذت في الظهور والوضوح والتميز في هذا العصر . وقلنا إن هذا العصر — كما عمل على أن يظهر شخصية الكوفة السياسية — عمل أيضاً على أن يظهر شخصيتها الفنية .

ثم رأينا كيف توالى الثورات وتلاحقت في العصر السياسي الثالث ، وكيف كانت أوامر معاوية بسبب على المنابر الزيت الذي سكب على جذوة الثورة حتى اشتعلت وتوهجت وطار عنها رمادها ، وكيف ظلت هذه الجذوة يغشاها الرماد تارة وينكشف عنها تارة أخرى ، ولكن دون أن تنطفئ ، على الرغم من سياسة العنف والقسوة والإرهاب التي اصطنعها ولاية بني أمية مع أهل الكوفة ، حتى إذا ما أخفقت ثورة ابن الأشعث التي وضعوا فيها كل أملهم هدأت الكوفة النائرة ، وأخذ الرجل الذي لم يكف عن الغليان طوال الفترة السابقة يبرد ويستقر . ولم يقدر له أن يغلي بعد ذلك إلا مرتين في السنوات الأخيرة من الحكم الأموي عندما اشتعلت ثورة زيد ابن علي ، ثم ثورة عبد الله بن معاوية ، وهما ثورتان قلنا إنهما كانتا أشبه شيء بفوران الزبد لا يلبث إلا يسيراً حتى يتكسر ويذهب جفاء . وقد رأينا كيف شارك الشعر في هذه الثورات مشاركة قوية ، وكيف وجد فيها مادة خصبة له وكيف أتاحت الفرصة فيها لشخصية الكوفة الفنية التي كانت قد بدأت في الظهور والوضوح والتميز في العصر السابق ليزداد وضوحها وتميزها واستقرارها ، كما أتاحت الفرصة لبعض العبقریات الفنية لتحتل مكانها بين الخالدين من شعراء الأدب العربي . وعللنا لذلك بأن الكوفة أصبحت « مدينة » لها ما للمدن من مقومات حضارية واجتماعية . كما عللنا له بأنها بدأت تلتفت إلى نفسها ، وتتعرف إلى شخصيتها ، وتتخذ لها أسلوباً متميزاً في الحياة . ومضينا ندرس هذه الثورات ثورة ثورة باحثين عن الدوافع التي كانت تشعلها وتوجهها ، متتبعين الدور الفني الذي قام به شعراء الكوفة فيها ، محاولين أن نجعل لكل ثورة شاعراً خاصاً بها ، فكان عبد الله بن خليفة الطائي شاعر ثورة حجر بن عدى ، وعبيد الله بن الحر الجعفي شاعر ثورة الحسين ، وعبد الله بن الأحمر الأزدي شاعر ثورة التوابين ، وعبد الله

ابن همام السلولى شاعر ثورة المختار، وأعشى همدان وأبوجلدة الشكرى شاعرى ثورة ابن الأشعث، والكميت شاعر ثورة زيد بن على، وعبد الله بن معاوية نفسه شاعر ثورته. ولاحظنا فى أثناء ذلك أن الشعر منذ بداية هذا العصر أخذ يستعيد مجده القديم، وأخذ أصحابه يلتفتون إلى ماضى مدينتهم الحافل بالذكريات يستمدون منه مادة فنية خصبة، كما أخذت تظهر ظاهرة المزج الفنى بين الصور القديمة الموروثة والصور الإسلامية الجديدة. وسجلنا لعبد الله ابن خليفة أنه هو الذى خطأ بالشعر السياسى فى الكوفة الخطوة الأولى التى نقلته من المجال الضيق الذى كان يدور فيه فى عصور الفتوح الأولى وفى عصر الفتن إلى مجال فنى فسيح تتسع فيه الطاقة الفنية لتعبر عن كل ما يدور فى نفس الشاعر من معان ومشاعر وانفعالات. ولاحظنا أن ثورة الحسين التى كانت أشد ثورات الشيعة تأثيراً فى حياتهم السياسية كانت ضعيفة التأثير فى حياة الشعر المعاصر لها. وعللنا لذلك بأن الكوفة لم تشارك فى هذه الثورة مشاركة عملية، وأنها كانت تحكم فى أثناءها حكماً دكتاتورياً رهيباً كمن أفواه الناس وحال بين الشعراء وبين التعبير عنها، حتى ظهرت تلك المجموعة من القصائد التى عرفت «بالمكلمات»، وهى قصائد «كن يكتمن فى ذلك الزمان». ولاحظنا أن ثورة المختار شهدت انقسام الشعراء إلى معسكرين: معسكر يؤيدها، ومعسكر يعارضها، ورأينا أن هذا الانقسام لم يكن شيئاً غير عادى؛ وإنما كان صدى للموقف السياسى فى الكوفة فى أثناءها. ولاحظنا أن الشعراء المؤيدين لها كانوا قلة بالنسبة إلى الشعراء المعارضين، ورددنا ذلك إلى طبيعة هذه الثورة نفسها، إذ كان المؤيدون لها أكثرهم من الموالى الذين لم يكونوا قد وصلوا بعد من إجادة العربية إلى الدرجة التى تمكنهم من الإنتاج الفنى بها. وللسبب نفسه رددنا قلة مجموعة الرجز التى قبلت فى تأييد هذه الثورة، مادام الرجز فن القتال الذى يتغنى به المقاتلون فى أثناءه، والمقاتلون فى هذه الثورة أكثرهم من الموالى. وكما جعلنا من ابن همام شاعر المعسكر المؤيد لها، رأينا أن أعشى همدان والمتوكل اللبى هما الشاعران اللذان بلغ عندهما التعبير الفنى عن معارضتها أرقى صورته وأروعها، كما رأينا أن سراقه البارقى هو الشاعر الذى يمثل تلون الناس وتقلبهم

في مواقفهم منها . ولاحظنا على أعشى همدان في ثورة ابن الأشعث ضعف الأنغام السياسية في شعره ، وارتفاع نغمة المدح التقليدي لصاحب الثورة ، بينما ارتفعت الأنغام السياسية في شعر أبي جلدة اليشكري ، وعللنا لذلك بأن الأعشى كان ينظر إلى الثورة على أنها صراع بين ملوك اليمن وعبيد ثقيف ، في حين كان ينظر أبو جلدة إليها على أنها صراع سياسي بين ابن الأشعث والدولة الأموية . ثم لاحظنا أخيراً قلة مجموعة الشعر السياسي الذي عبر عن ثورة زيد بن علي وثورة عبد الله بن معاوية ، ورددنا ذلك إلى حالة اليأس التي كانت تسيطر على نفوس أهل الكوفة في ذلك الوقت نتيجة لإخفاق ثورة ابن الأشعث التي وضعوا فيها كل آمالهم ، كما رددناه إلى أن الكميت لم يخرج مع زيد بن علي فلم يقف من ثورته لا في بدايتها ولا في أثنائها داعياً لها أو معبراً عنها ، وإنما وقف في نهايتها يبكي عليها ويتحسر على تخلفه عن صاحبها . كما فسرنا صمت ابن معاوية عن الحديث عن ثورته على أساس أن الشعر ليس من مستلزمات الزعامة السياسية ، كما أنه لا يتفق مع ما اضطنعه ابن معاوية حين اعترم الخروج من زهد وتنسك وتظاهر بالخير والصلاح .

ثم مضينا إلى الكوفة في عصرها السياسي الرابع وهو عصر الانقلاب ، ورأينا أن الانقلاب العباسي مر بمرحلتين : مرحلة الدعوة السرية ومرحلة التنفيذ العملي . وقلنا إننا لا ننتظر ارتفاع صوت الشعر السياسي في الكوفة في المرحلة الأولى لأن الدعوة فيها كانت سرية ، ولأن الكوفة كانت تعاني في ذلك الوقت حالة من اليأس جعلتها تنفض يديها من السياسة ومشكلاتها . حتى إذا ما بدأت المرحلة الأخرى بدأ صوت الشعر السياسي يتردد في جنبات الكوفة ولكن في خفوت . وعللنا لذلك بأن صخب الصراع وارتقاب الناس نتيجة القتال أو اشتراكهم فيه ، وغلبة العنصر الحراساني ، هي التي جعلت صوت هذا الشعر خافتاً ضعيفاً .

ثم كان العصر السياسي الأخير وهو عصر الرقابة الذي فرض العباسيون فيه رقابة صارمة على الكوفة خوفاً من تجدد ثورات العلويين الذين لم يحقق لهم الانقلاب العباسي ما كانوا يطمحون به طوال العصر الأموي . ورأينا كيف

اختلفت السبل بالشعراء في هذا العصر : ففريق ساير التيار الجديد وفريق وقف معترضاً مسيله ، ورأينا في أبي دلالة مثلاً للاتجاه الأول ، وفي أبي عطاء السندی مثلاً للاتجاه الآخر . ولاحظنا أن الشعر السياسي عند أبي دلالة كان خافت الصوت ضعيف الصدى ، وعللنا لذلك بأن إخلاصه للعباسيين - كما ظهر لنا - لم يكن قائماً على أساس عقيدة سياسية ، وإنما على أساس من الطمع والنفعية ، في حين كان الشعر السياسي عند أبي عطاء عالياً قوياً ، وعللنا لذلك بأنه أصيب بصدمة نفسية إذ حاول التقرب إلى العباسيين ولكنهم صدوه ، فامتلات نفسه سخطاً عليهم ، وحسرات على بني أمية . وإلى جانب هذين الفريقين من أنصار العباسيين وأنصار الأمويين كان هناك أنصار العلويين ، ولكنهم كانوا في ظروف سياسية ضيقة ، فلم يظهر من بينهم شاعر يستحق الوقوف عنده ، وإن كنا لاحظنا أن المستهل بن الكميث صور في بعض شعره خيبة الأمل التي أصابت العلويين في عصر أبناء عمومتهم . ثم رأينا كيف أخذت هذه الرقابة بعد الخليفة المنصور تخف قيودها ، بعد أن استقرت أركان الدولة الجديدة ، وكيف مضى شعراء الكوفة يضربون في شعاب الحياة العامة كما يضرب سائر الشعراء ، يمدحون الخلفاء ، وينوّهون بما يقومون به من أعمال ، وكيف أخذت بغداد تجتذب إليها العناصر الطامحة من هؤلاء الشعراء ، وبدأنا نسمع عن جماعات منهم يفارقون مدينتهم ليحربوا حظهم بها ، فمنهم من استقر فيها إلى غير رجعة ، ومنهم من أقام فيها إلى حين . وأخذ الشعر السياسي يفقد أهميته ، إذ لم يعد الشعراء يجدون فيه فرصتهم الذهبية للظهور ، لأن الحياة الاجتماعية التي سحرت الناس بمنعها وألوانها الضاحكة الناعمة صرفتهم عن التفكير في السياسة ومتاعبها ومشكلاتها .

ثم وقفنا عند الثورة الأخيرة في الفترة التي ندرسها وهي ثورة ابن طباطبا . ولاحظنا أن صاحب هذه الثورة شاعر ، وقائد جيوشه - أبا السرايا - شاعر أيضاً . ومع ذلك كان حديثهما عن ثورتها ضعيفاً خافتاً ، فهما لم يتحدثا عنها من الناحية السياسية ، وإنما تحدثا عن تخلي أنصارهما عنهما حين جد الجدد ، فشعرهما فيها ليس شعراً سياسياً ، وإنما هو صورة من شعر الشكوى .

ومضينا بعد ذلك إلى الحياة الاجتماعية ، ورأينا أن العصبية القبلية كانت عنصراً أساسياً من عناصر هذه الحياة. وتتبعنا خط هذه العصبية ، فرأينا أن الحياة بدأت في الكوفة حياة قبلية ، وأنها مضت فيها كما بدأت ، حتى إذا ما كانت أيام صفين ، ومضت القبائل يحارب بعضها بعضاً ، وتقطع شواجر أرماحها شواجر أرحامها ، اشتعل في نفوسها ما كان الإسلام قد أخمده من قبل من حياة جاهلية ، وأصبحت العصبية عنصراً أساسياً من حياتها . ورأينا أن خمود نيران صفين لم يستتبعه خمود نيران هذه العصبية إذ زاد اشتعالها بعد قيام الدولة الأموية ولم تحب طوال عصر هذه الدولة ، حتى إذا ما أخذت العناصر الفارسية تطفئ على العنصر العربي في أيام العباسيين أخذت تضع الرماد على هذه الحياة القبلية وما كان يتأجج فيها من عصبية . ورأينا أن الشعر قد سائر «خط النار» إذ خضع الشعراء لهذه العصبية القبلية ، وتركوها توجه حياتهم وفنهم الوجهة التي ترتاح إليها قبائلهم ، واستطاعوا أن يستغلوها في شعرهم ليكونوا — كما كان أسلافهم الجاهليون — الألسنة الناطقة لقبائلهم ، المعبرة عن حياتها الاجتماعية .

وكانت ميادين صفين هي التي استمعت إلى الأنغام الأولى المنبعثة من قيثارة العصبية القبلية القديمة التي نقلتها معها القبائل في هجرتها من الجزيرة العربية إلى الكوفة . لقد اختفى ضمير الفرد وحل محله ضمير الجماعة ، وتوارت شخصية الشاعر لتخلى مكانها لشخصية القبيلة ، فإذا ظهر ضمير الفرد عندما يشتبك المتقاتلون في مبارزات فردية فإنه لا يظهر ليعبر عن الفرد من حيث هو فرد مستقل ، ولكن ليعبر عنه من حيث هو فرد من جماعة مترابطة متضامنة . وقد لاحظنا أن كثيراً من هذا الشعر يبدو عليه الوضع والانتحال ، ورجحنا أن تكون القبائل هي التي وضعت هذا الشعر على ألسنة شعرائها ، كما رجحنا أن تكون قد وضعت أيضاً كثيراً من الشعر الذي ينسب إلى عليّ في مدحها والثناء عليها ، وقلنا إن النظرة الفنية العميقة في هذا الشعر تجعلنا نشعر بأنه انبعث من قيثارتين مختلفتين .

ورأينا أن الشعر الأموي ظهر فيه تأثير هذه الحياة القبلية في ثلاثة اتجاهات :

ظهر أولاً عند أولئك الشعراء الذين التفوا حول أشراف الكوفة وساداتها من رؤساء القبائل وأرستقراطيتها الذين كانوا يحيون فيها حياة تشبه حياة رؤساء القبائل في الجاهلية ، يمدحونهم ، ويتغنون بمآثرهم ، ويذيعون على الملأ مفاخرهم ، ويسطرون في كتاب الشعر العربي صحفاً تفيض سطورها بذكريات المجد القبلي القديم ، ويشيع فيها روح القبيلة والإحساس بها ، كما يهجون أعداءهم وأعداء قبائلهم هجاء تفوح منه ريح العصبية الجاهلية الموروثة .

وظهر ثانياً عند طائفة أخرى من الشعراء مضوا يتغنون بقبائلهم عامة دون أن يشدوا أنفسهم إلى عجلة أحد من الأشراف ، ويشيرون بهذا العصبية بينها وبين مجموعات القبائل الأخرى ، فيتصدى لهم منها شعراء يردون عليهم ، على نحو ما ظهر عند ابن الحر الجعفي الذي هاجم قيس عيلان وهجاها هجاء قبلياً فتصدى له جماعة من الشعراء يردون عليه ويهجون قبيلته ، وعند الكميث الأسدي الذي كان شديد العصبية على القحطانية ، والذي استطاع فعلاً أن يثير الفتنة بين اليمنية والزارية بقصيدته المذهبة .

وظهر ثالثاً عند مجموعة شعراء الحياة السياسية الذين لم يستطع كثير منهم أن ينفصلوا عن الحياة القبلية التي كانت تحياها مدينتهم ، بل كانت طائفة منهم تنظر إلى الصراع السياسي لا من وجهة النظر السياسية ، ولكن من وجهة النظر القبلية ، حتى أصبحت العصبية عنصراً أساسياً من عناصر شعرهم السياسي . ورأينا صوراً من هذا الاتجاه في ثورة حجر بن عدى ، وثورة الحسين ، وثورة المختار ، وقلنا إن العصبية القبلية لم تتأجج في نفس شاعر سياسي مثلما تأججت في نفس أعشى همدان والكميت ، ولاحظنا فرقاً بين الشاعرين في موقفهما من هذه العصبية ، فبينما كان أفقها عند الكميث واسعاً فسيحاً ينظر فيه إلى العدنانية من حيث هي كتلة تضم كل القبائل العدنانية ليضعها أمام القحطانية من حيث هي كتلة تضم كل القبائل القحطانية ، كان أفقها عند الأعشى ضيقاً محدوداً ينظر فيه إلى اليمنية من حيث ارتباط ابن الأشعث بها ، ومن هنا ارتبطت في نفسه بتلك التزعة الأرستقراطية التي تحدثنا عنها . كما لاحظنا فرقاً آخر بينهما ، فالكميت إذا افتخر بالعدنانية

هجا اليمنية ، أما الأعشى فإذا افتخر باليمنية لم يسي إلى العدنانية . وعللنا لذلك باختلاف ظروف الشاعرين السياسية ، إذ كانت مصلحة الكميت في أن تحدث فتنة بين اليمنية والعدنانية لينفذ منها إلى تحقيق الأهداف السياسية التي كان إمامه يعمل لها ، في حين كانت مصلحة الأعشى في أن تلتف جموع اليمنية والعدنانية حول زعيمه ، وذلك لأن الثورة كانت مشتتة فعلاً فمن الخير ألا يتفرق الناس من حولها ، أما في الوقت الذي كان الكميت يعمل فيه على إثارة هذه العصبية فقد كانت النار خامدة ، ومن الخير أن تثور ، وأن يجر بأرجل الأمويين إلى هذا الميدان القبلي لينقسم الشعب العربي من حولهم ففتين متخاصمتين .

ثم وقفنا بعد ذلك عند الحياة الاقتصادية ، ولاحظنا وجود طبقتين اقتصاديتين متفاوتتين : تتألف الأولى من الأرستقراطية العربية أصحاب الثروات الضخمة ، والإقطاعيات الكبيرة ، والضيايع الواسعة ، الذين تركّزت في أيديهم ثروة الكوفة ، ثم من أولئك الدهاقين الذين كانوا يمثلون الأرستقراطية الفارسية ، واستطاعوا بإسلامهم في الوقت المناسب أن ينقذوا بقايا نفوذهم القديم . وتتألف الأخرى من تلك الكتلة الشعبية الضخمة من العرب الذين لم تتح لهم فرص الثراء ، ومن أولئك الموالى الذين كانوا في ظروف اجتماعية واقتصادية سيئة ، ثم من أولئك الأجانب الذين لم يعتنقوا الإسلام ، وإنما قبلوا دفع الجزية في نظير احتفاظهم بدياناتهم القديمة .

ورأينا أن الفرق الاقتصادية بين هاتين الطبقتين كان يثير في نفوس هذه الطبقة الأخيرة قليلاً أو كثيراً من المرارة ، وهي مرارة كانت تدفع شعراءها أحياناً إلى الثورة والتمرد ، وأحياناً إلى الاستكانة والاستجداء ، وأحياناً إلى سلوك سبيل المدح التقليدي المألوف .

ورأينا في عبيد الله بن الحر الشاعر الفارس الصعلوك مثلاً للاتجاه الأول : وحاولنا أن نحلل المشكلة النفسية التي كان يعانيها ، وأن نردها إلى دوافعها الأساسية ، وأن نعلل للاتجاهات التي اتجه إليها صاحبها بسببها . ورأينا فيه ثائراً اقتصادياً ترتبط ثورته بالظروف السياسية التي تحيط به ، فهي ثورة اقتصادية دفعه إليها ما كان يراه من اختلال اقتصادي في مجتمعه ، ولكنها

ثورة ترتبط بالسياسة ارتباطاً شديداً ، فهي لا توضع موضع التنفيذ إلا عندما يشعر صاحبها بظلمة تلحقه من أمير جائر ، أو عندما ينكر شيئاً من الظروف السياسية من حوله . ورأينا فيه إلى جانب ذلك فارساً ذا نزعة أرستقراطية ، وعللنا اتجاهه إلى مخالفة الأمراء ، وجمعه جماعات من الصعاليك حوله ، بأنه محاولة لإرضاء هذه النزعة الأرستقراطية في نفسه ، والتغلب على الشعور بالنقص الذي أوجده فيها شعوره بفقره ، وعجزه - بسبب ذلك - عن التساوى مع تلك الطبقة الأرستقراطية التي يتيح لها غناها فرصاً اجتماعية لا تتاح له ، كأنما كان يحاول أن ينصب نفسه « أميراً غير متوج » على « دولة الصعاليك » . ورأينا أن مجموعته الفنية - على قلتها - تعبر عن شخصيته واتجاهاتها تعبيراً قوياً صادقاً ، يتسم بحرارة العاطفة ، وعمق الإيمان بالمبدأ ، والتفاني في سبيل الفكرة ، كما تظهر فيها نزعة الأرستقراطية واعتزازه بشخصيته وشخصية تلك الجماعة من فتيان الصعاليك الذين يلتفون حوله . ورأينا أن الآراء الاقتصادية تحتل جانباً من هذه المجموعة يعبر فيه عن رأيه في الغنى والفقر ، ووسيلة الحصول على المال ، وعن أهداف حركته الاشتراكية .

وأما الاتجاه الثاني فقد وجدنا في الحكم بن عبدل وأبي دلالة مثلين قوين له . فقد اتخذ كلا الشاعرين من إظهار الفقر والاستجداء ، وإضحاك الناس منهما ، وسائل للحصول على المال ، واعتمدا على الصور الشعبية الساخرة المضحكة يرسمانها في شعرهما ليستخرجا من أيدي الممدوحين من المال بمقدار ما يستخرجان من أفواههم من الضحك . ورددنا ذلك - من الناحية النفسية - إلى عقدة العاهة عند ابن عبدل وإلى عقدة اللون عند أبي دلالة . ورأينا ابن عبدل يعتمد على وسيلة أخرى من أجل الحصول على المال ، وهي الهجاء الذي كان يصبه على الأرستقراطية الكوفية لبيتز منها كل ما يستطيع ابتزازه من مال . ورجحنا أن يكون ابن عبدل أستاذاً لأبي دلالة في الحياة وفي الشعر جميعاً على أساس ملاحظتنا بينهما من تشابه قوى في كلا الحائنين ، وأيدنا ذلك بما كان يربطهما من انتساب إلى قبيلة واحدة ومدينة واحدة ، إلى جانب تقاربهما زمنياً . ولم نجد فرقاً بينهما إلا في مسألة واحدة وهي الهجاء الذي لم يعتمد عليه أبودلالة في سبيل الحصول

على المال ، وعللنا لذلك بأن اتصاله بالعباسيين كفاه شر الالتجاء إلى هذه الوسيلة .

وأما الاتجاه الثالث فقد رأينا أن المدح أثر من آثار الحياة الاقتصادية ، إذ هو وسيلة من وسائل التغلب على المشكلات الاقتصادية التي يعانيها الشاعر ، ولكنها وسيلة تختلف عن الوسيلتين السابقتين من حيث إنها تعبر عن تلاؤم اجتماعي بين الشاعر والمجتمع الذي يعيش فيه . وقد ربطنا بين انتشار المدح في العصر الأموي وبين ظهور « القصر » وما تبعه من ظهور الملق والرياء ، والتفاف طائفة من الشعراء المرتزقة حول صاحبه . ولكننا لاحظنا أن « القصر الأموي » كان بعيداً عن الكوفة من الناحية الزمنية ومن الناحية الشعورية أيضاً ، ولهذا لم يتجه شعراء الكوفة إلى دمشق ، وإنما أرتدت أنظارهم إلى مدينتهم تبحث عن أجوادها وأشرافها لعلها تجد عندهم ما يعوضها عن ذلك القصر البعيد الذي لم تكن تصل إليه من أهلها سوى رعوس الثائرين ، ومن هنا انحصر المدح الكوفي في دائرة محلية ضيقة . ومع ذلك فقد كان من بين شعراء الكوفة من اتجهوا إلى هذا القصر ليتغلبوا بعباء صاحبه على مشكلاتهم الاقتصادية ، ورأينا في عبد الله ابن الزبير الأسدي مثلاً قوياً على هذا الاتجاه الذي كان يعد شذوذاً بين شعراء الكوفة ، وخروجاً على الطابع العام الذي كان يميزها من غيرها من الأمصار الإسلامية . فلما قامت الدولة العباسية كان هناك مؤثران في شعر المدح : فالقصر العباسي — على الرغم من قرب الزماني من الكوفة — كان بعيداً عن نفوس أهلها ، فلم يكن السبيل إليه ميسراً دائماً أمام شعرائها ، والأرستقراطية العربية التي كان الشعراء في العصر الأموي يلتفون حولها ضعف شأنها ، فضاعت الدائرة المحلية في وجه الشعراء العباسيين ، ولم يعد أمامهم إلا أمران : إما أن يفرغوا لفنهم الخالص الذي يرتبط بشخصياتهم انحرية غير مشدود إلى عجلة سيد من السادة أو خليفة من الخلفاء ، وإما أن يرحلوا عن الكوفة لعل الظروف تهيب لهم سبيل الاتصال بالقصر في بغداد .

ورأينا إلى جانب هذه الاتجاهات الثلاثة مظهراً آخر من تأثير الحياة الاقتصادية في الشعر الكوفي . فقد صور هذا الشعر اضطراب الحياة الاقتصادية واختلالها ، وعبر عما كان يلمسه الناس من مظاهر هذا الاضطراب والاختلال ، وجعل الشعراء من قصائدهم صحفاً يعرضون فيها على أولى الأمر ما يشكو الشعب منه على نحو ما فعل عبد الله بن همام السلولى فى العصر الأموى ، وأبو العتاهية فى العصر العباسى .

ثم مضينا بعد ذلك إلى حياة الزهد ، ولاحظنا أن موجة الزهد فى الكوفة بلغت درجة المد العالى فى العصر الأموى ، وظلت فى تدفعها على الشاطئ العباسى فترة غير قصيرة وإن تكن قد بدأت موجة أخرى من اللهو والمجون والزندقة ترتفع من حولها . ورأينا أننا — من الناحية الفنية — أمام موقف غريب ، فى الوقت الذى ارتفعت فيه هذه الموجة صمت الشعر الكوفى عن تصويرها ، ولم يظهر شاعر عمر حياته فيها وأخلص فنه لها ، فلما بدأت هذه الموجة تصطرع مع الموجة اللاهية خرج هذا الشعر عن صمته ، وأخذ صوته يرتفع ، وظهر من أصحابه من اتخذ من الزهد مذهباً له فى حياته وفنه . وقد وقفنا طويلاً عند تعليل هذه الظاهرة ورددناها إلى عوامل عدة : فقد كان كثير من زهاد العصر الأموى ينفرون من الشعر ، ويكرهون أن يجدوه فى صحفهم يوم القيامة ، وكأنهم كانوا يرون فيه مشغلة عن التفرغ للعبادة . وكان شعراء الكوفة طوال عصر بنى أمية مشغولين بالسياسة من ناحية ، والعصبيات من ناحية أخرى ، وهما جانبان من الحياة يسيطر عليهما جو من الصخب والديونية لا يتفق مع حياة الزهد التى يسيطر عليها جو من الهدوء والروحانية ، فلم يجد هؤلاء الشعراء أمامهم فرصة للرجوع إلى أنفسهم أو التفكير فى مشكلة الحياة والموت ، وهى المشكلة الأساسية فى أدب الزهد ، لأن وقتهم كله مشغول بالتفكير فى الدنيا ومصيرهم فيها لامصيرهم بعدها . فلما تقدم العصر العباسى ، وأخذ صخب السياسة والعصبيات فى الهدوء ، وقل اندفاع الشعراء خلفهما ، أخذت العبقریات الفنية تتجه اتجاهات أخرى كان من بينها الزهد . وساعد على ذلك ما كان من رد الفعل الطبيعى لارتفاع الموجة اللاهية فى بداية هذا العصر ، إذ ظهرت جماعة

من الشعراء يقفون في وجه هذه الموجة ، و يقيمون في طريقها السدود ليقفلوا من شدة اندفاعها عن طريق الإكثار من ذكر الموت والحديث عن المصير المحتوم .

ولكن موجة الزهد في العصر الأموي لم يكن من الممكن أن تمر دون أن تترك أثرها في الشاطئ الفني بالكوفة ، فقد كان الشعراء يعيشون في مجتمع تشيع فيه نفحات الزهد ، وتردد في جنباته أنغامه الروحانية ، وكان هذا يحدث تأثيره في نفوسهم سواء أكانت على استعداد لتقبل هذا التأثير أم كانت عصبية عليه ، تماماً كما تفعل الموجة القوية حين تؤثر في الرمل كما تؤثر في الصخر . وكان هذا التأثير النفسي يظهر من حين إلى حين في شعرهم ومضات روحانية تأتلق بين ظلام السياسة وضباب العصبية .

وفي أواخر هذا العصر عندما أخذت الموجة اللاهية في الارتفاع ظهر عبد الله بن معاوية الذي رأينا فيه ممثلاً لظاهرة رد الفعل تمثيلاً لا بأس به . فقد مرت حياته بمرحلتين : مرحلة لاهية ثم مرحلة زاهدة لبس فيها الصوف وأظهر سياء الخير ، ومن هنا دارت مجموعته الفنية حول محورين : اللهو والحكمة . وقد رجحنا أن شعر اللهو أثر من آثار المرحلة الأولى ، وشعر الحكمة أثر من آثار المرحلة الأخيرة . ولاحظنا أن شعر الزهد بمفهومه الدقيق لا أثر له في مجموعة شعره ، ورددنا ذلك إلى أن الزهد عنده لم يكن صادراً عن إيمان صادق ، أو رغبة عن الدنيا ، وإنما كان أسلوباً اصططنه في حياته ، ودوراً تمثيلاً مضى يلعبه على مسرح الحياة السياسية ليضمن لحركته النجاح . ومضينا إلى شعر الحكمة عنده لتلمس فيه آثار هذا الأسلوب التمثيلي الذي اصططنه في حياته ، ووقفنا عند تلك المجموعة منه التي تدور في دائرة النفس الإنسانية الأمانة بالسوء وما يعتمل في أعماقها من صراع بين الخير والشر ، ولاحظنا أنه يحاول دائماً أن يعرض صورة من هذا الصراع النفسي ليظهر نفسه في مظهر من استطاع أن يتغلب على الشر ويتنصر للخير عن طريق تفكيره الديني لاتفكيره الفلسفي . ومن هنا رأينا أن نجعل هذه المجموعة لوناً من ألوان الشعر الزهدي ، ومقدمة وإرهاصاً لظهور شاعر الزهد الأكبر أبي العتاهية .

وقد وقفنا طويلاً عند أبي العتاهية ، وحاولنا — في ضوء دراستنا لحياته — أن نكشف عن المؤثرات النفسية التي كان لها تأثير في اتجاهات شخصيته وفنه . فوقفنا عند طفولته التي شهدت الانقلاب العباسي ورأت فيه صورة قائمة للحياة انطبعت في نفسه الصغيرة وتركت فيها أثراً لم تمحه الأيام . ثم وقفنا عند الصدمتين العاطفتين اللتين أصيب بهما في غرامه الأول بسعدى النائحة وغرامه الأخير بعتبة جارية المهدي ، ورأينا في غرامه الأول — على قلة اهتمام الرواة به — حدثاً كبير الأهمية في حياته وفنه . ووقفنا عند مهنته التي امتننها في شبابه ، وهي صنع الحرار ، وحاولنا أن نربط بينها وبين فكرة « المصير » التي سيطرت على ذهنه بعد ذلك ، وشغلت القسم الأكبر من شعره . ثم وقفنا عند الفترة التي سبقت زهده في عهد الرشيد ، ورأينا أن إقبال الحياة عليه فيها لم يأت إلا بعد إدبار الشباب ، وملنا إلى الظن بأن هذا أحدث رد فعل في نفسه فبدلاً من أن يقبل على الدنيا أعرض عنها فقرر أن يزهد فيها ، فلبس الصوف واعتزل الناس . ووقفنا طويلاً عند سجن الرشيد له بعد ذلك ، وناقشنا أخبار الرواة عنه ، وحاولنا أن نفسره على أساس جديد ، ورأينا أنه لم يكن إلا صورة من صور « تحديد الإقامة » ، ولكنه كان عاملاً في ازدياد نفوره من الدنيا وانطوائه على نفسه .

ومضينا بعد ذلك إلى شعر ، ورأينا أن الفكرة الأساسية التي يدور حولها هي « فكرة المصير » ، ورأينا كيف كان يقلب هذه الفكرة على كل وجوها ليستخرج منها كل ما يمكن استخراجه من معان وصور . ولاحظنا أنه لم يقف منها موقفاً فلسفياً يسوده الشك والحيرة ، وإنما وقف منها موقفاً دينياً يسوده الإيمان واليقين ، وقلنا إن العقل الفلسفي يختنق من شعره ، في حين تتجلى العاطفة الدينية في أقوى صورها ، ورجحنا أنه كان متأثراً بأسلوب القرآن في دوره المكي .

وقد استعرضنا شعره استعراضاً واسعاً ، وحاولنا أن نتبين فيه آراءه التي تفرعت من هذه الفكرة الأساسية ، وكيف كان يصورها صوراً

مختلفة متعددة . ورأينا « طريق الزهد » كما يرسمه في شعره ، وتتبعنا معه خطوات هذا الطريق ، وعرضنا لرأيه في جهاد النفس ووسائله ، وتتبعنا حديثه عن النفس الإنسانية وما يدور فيها من صراع بين الخير والشر . ثم رأينا أن شعره يتضمن - إلى جانب فكرة المصير وما يتفرع منها - ثلاثة موضوعات أخرى : عظات دينية ، وحكماء أخلاقية ، وابتهالات صوفية ، وقلنا إن هذه الموضوعات هي النتيجة الطبيعية لتطوافه البعيد المدى في الحياة والموت والمصير . ووقفنا عند كل موضوع من هذه الموضوعات محاولين أن نتبين آراءه فيه وكيف عبر عنها . واستطعنا أن نرد حكمه الأخلاقية - على الرغم من تشعب دأثرها - إلى مشكلتين أساسيتين : مشكلة الخير والشر ومشكلة الصداقة والصديق ، ومضينا معه في هاتين المشكلتين ، ورأينا كيف يعرض لهما ، وكيف يحاول حلها .

ثم مضينا بعد ذلك نناقش مشكلة زهده ، وهل كان صادقاً فيه أو أنه كان رياء ونفاقاً . وعرضنا لاختلاف القدماء حول هذه المشكلة ، وناقشنا اتهامات خصومه ، وانتهينا إلى أنه زاهد صادق في زهده . ثم مضينا نتبين طبيعة هذا الزهد ، ورأينا أنه صورة من الزهد الإسلامي بعيدة كل البعد عن الرهبنة المسيحية .

ثم مضينا أخيراً في دراسة فنية طويلة لشعره ، فرأينا أننا أمام فنان أصيل قدير على قول الشعر وارتجاله ، يعبر عن كل ما يريد كما يريد في سهولة ويسر وبدون تكلف أو عناء . وعرضنا لآراء القدماء في تعليل هذه القدرة ، وناقشناها وانتهينا إلى أن هناك أسباباً أخرى لها ، فمجموعة المعاني والأفكار التي يعرض لها تكاد تتكرر في كل قصائده ومقطوعاته ، وهو يحتفظ في ذهنه برصيد منها لينفق منه عند الحاجة ، والعمل الفني عنده جد يسير ، يكفي أن يأخذ الإنسان الكلام العادي فيصبه في قوالب الوزن والقافية فيصبح شعراً ، وساعده على ذلك أن موضوع شعره وهو الزهد موضوع شعبي يتجه به إلى الشعب فيجب أن يستمد مادته من الشعب . ورأينا أنه على أساس هذه الفكرة انحدر بشعره إلى مستوى العامة ، يحدّثهم بالأسلوب الذي يفهمونه ، ويستخدم فيه الألفاظ التي تدور بينهم . ووقفنا عند هذه

« الشعبية » في شعره ، ورأينا أنها عملية من عمليات « الترجمة » ، فهي ليست أكثر من تحويل أفكار العامة شعراً ، مع تجنب الإغراب اللفظي ، والبعد عن الصور الفنية البعيدة عن مستواهم الخيالي .

وإذ كان أبو العتاهية يقوم في حياته بدور الواعظ الديني ، فقد اتجه في شعره اتجاهاً ثرياً ، إذ رأى أن الوعظ الديني وسيلته الأساسية النثر ، ورأى في مواعظ أصحاب القصص الديني الأمويين مادة خصبة تصلح رصيذاً يحتفظ به في خزائنه . ومرة أخرى تبرز فكرة « الترجمة الشعرية » إذ أن عمله هنا لم يكن إلا ترجمة لهذه المواعظ النثرية إلى شعر .

ورأينا أن هذه « النثرية » كانت تدفعه أحياناً إلى التحلل من النظام التقليدي للقافية العربية ، ورأينا في أرجوزته « ذات الأمثال » مثلاً قوياً على ذلك ، ولاحظنا أن الأساس الازدواجي الذي قامت عليه جعلها تبتعد ابتعاداً واضحاً عن صورة الأرجوزة العربية المألوفة وتقترب اقتراباً واضحاً من السجع .

ووقفنا عند هذه الظاهرة ، ظاهرة « السجع الشعري » ، ولاحظنا أنها لم تظهر فقط في هذه الأرجوزة ، وإنما كانت تظهر أيضاً في قصائده ومقطوعاته عندما يبنى قوافيه على تاء التأنيث الساكنة أو واو الجماعة ، ولاحظنا أن بناء القافية على هذين الحرفين يجعلها تبعد — من الناحية الصوتية — عن الرنين الشعري ، وتقترب من رنين فواصل السجع . ورجحنا أن أبا العتاهية كان يتأثر الموسيقى القرآنية في الدور المكى ، وأنه كان يحاول أن يضفي على قوافيه هذا الرنين القرآني الرائع عن طريق اصطناعه لهذه القوافي المقيدة .

ثم وقفنا عند الاتجاه الموسيقي في شعره ، ورأينا أنه كان يدفعه أحياناً إلى الخروج على الأوزان المعروفة ، وخالفنا القدماء في تعليلهم لهذه الظاهرة ، ورأينا أنها مسألة موسيقية خالصة إذ هي محاولة لمحاكاة الموسيقى الطبيعية . ومرة أخرى تبرز فكرة « الترجمة الشعرية » إذ رأينا في هذه المحاولات العروضية محاولات لترجمة الأصوات الموسيقية شعراً

ولاحظنا بعد ذلك أن هذا الاتجاه الموسيقى دفعه - من ناحية أخرى - إلى الأوزان القصيرة . ولكن هذا لم يكن ظاهرة عامة في كل شعره ، إذ يتفاوت شعره بينها وبين الأوزان الطويلة. ورأينا في هذا التفاوت العروضي مظهراً من مظاهر التفاوت الأسلوبى في شعره ، وهو تفاوت لاحظته القدماء عليه . ورأينا مظهراً آخر لهذا التفاوت يتصل بالصناعة الفنية نفسها ، فبينما كان يرتفع بصناعته أحياناً إلى مستوى فنى رفيع ، كان ينحدر بها أحياناً أخرى إلى مستوى مبتذل . وقبلنا أخيراً إن هذا التفاوت كان ظاهرة فنية عامة يشترك فيها شعراء عصره .

ثم مضينا إلى حياة اللهو ، ورأينا أن تيار اللهو بدأ ظهوره منذ وقت مبكر من حياة الكوفة ، ثم مضى في طريقه على استحياء حتى بلغ درجة المد العالى مع تقدم القرن الثانى إلى الوجود . ورأينا أن الشعر الكوفى شارك فى كل جوانب هذه الحياة اللاهية ، وعبر عن كل مظهر من مظاهرها ، وأن الشعراء الكوفيين لم يندفعوا مع تيار من تيارات الحياة الاجتماعية مثلما اندفعوا مع هذا التيار ، غير مبالين بعرف اجتماعى أو قيم أخلاقية أو شعور دينى ، إذ كان هدفهم الأول والأخير أن يعيشوا حياة حرة لا يقيدوها قيد ، ويعبروا عنها تعبيراً حراً لا يقف أمامه تقليد ، وأن يخلصوا لحياتهم وفنهم إخلاصاً لا يشوبه نفاق .

ثم تتبعنا خط سير هذه الظاهرة الفنية ، فرأينا أنه منذ أن ظهر اللهو فى تاريخ المجتمع الكوفى ظهر الشاعر الذى يعيش له ويعبر عنه . فمنذ أيام عثمان عندما بدأت مقدمات هذه الموجة فى الظهور كان هناك الوليد بن عقبة وأبو زيد الطائى ، وقد سجلنا عليهما تقليد القدماء من شعراء العصر الجاهلى حين كانوا يعبرون عن حياتهم اللاهية ، وقبلنا إنها « ردة فنية » عاداً معها فتيين جاهلين . وسجلنا عليهما أيضاً عدم إسرافهما فى التعبير عن الجانب اللاهى من حياتهما ، ورددنا ذلك إلى أن العصر كان جاداً ، وسلطان الدين كان قوياً ، ونقاب الحياء لم يكن قد ارتفع بعد عن وجه المجتمع .

ووقفنا بعد ذلك عند الإقشير الأسدى ، ورأينا فيه أهم شاعر أخذت

تغمره هذه الموجة المبكرة ، وسجلنا عليه أنه خرج بشعر اللهو من دائرته القديمة إلى دائرة جديدة ، إذ أخذ يتحدث عن الحمر في صراحة منكرة غير مألوفة من شاعر مسلم ، وأخذ بفرد لها القصائد والمقطوعات حتى ليوشك أن يتخصص لها . وسجلنا على خمرياته ظاهرة جديدة لم يعرفها الشعر العربي من قبل ، وهى ظهور الاستهتار بالدين والاستخفاف بشعائره ، وقلنا إنها بواكير الشر تخرجها شجرة الزندقة فى هذا العصر المبكر من تاريخ الإسلام .

وإلى جانب الأقيشر كان هناك حنين الحبرى ، وقلنا إن أهمية حنين ترجع إلى أنه كان يجمع بين الشعر والغناء ، وقد دفعه هذا إلى شيئين : اتخاذ الشعر وسيلة للتعبير عن نفسه وحياته الشخصية ، والجنوح إلى الأوزان القصيرة والبحور المجزوءة . ورأينا أنه اتخذ من شعره الرقيق الناعم قبثارة يوقع عليها أنغام وسالته اللاهية ، وأنه كان أول من اتجه اتجاهاً واضحاً إلى الأوزان القصيرة والبحور المجزوءة من بين شعراء الكوفة فوضع بهذا تقليداً فنياً سيزداد اندفاع الشعراء خلفه بعد ذلك .

ثم تتبعنا ارتقاء المجتمع الكوفى فى «سلم اللهو الموسيقى» ، ومضينا إلى «بيوت القيان» ، ووقفنا طويلاً عند دار ابن رامين أشهر هذه البيوت فى الكوفة ، ورأينا تلك المجموعة من الشعراء المترددين عليها ، ثم وقفنا عند أشهر شاعرين تغنيا بها وبجواربها : إسماعيل بن عمار ومحمد بن الأشعث . ولاحظنا أن الغزل فى هذه الدار وفى أمثالها كان غزلاً من لون خاص يلائم طبيعة الحياة فيها ، إذ لم يكن إلا تصويراً لتلك «الأوبريت» الغنائية التى تدور فصولها على مسارحها ، وانعكاساً لحياة الجماعة اللاهية الخليعة التى تقوم بتمثيلها ، ولهذا كانت العاطفة التى تسيطر عليه فيها شىء من التوزع والسطحية ، بل فيها شىء من الشيوع والاشتراك . وقلنا إن كل ما يبدو فى هذا الغزل من عواطف حارة صادقة ليس إلا «أسطوانات محفوظة» يجيد ترديدها أصحاب العبث والحلاعة . ثم سجلنا على هذا الشعر اتصاله بالغناء ، وتأثير الغناء فيه .

ثم مضينا مع المجتمع اللاهى إلى الذروة التى وصل إليها عند «عصابات

المحان « في القرن الثاني ، ورأينا نقاب الحياء يرتفع تماماً عن وجه المجتمع الكوفي ، والرذيلة تتجرد من ثيابها جميعاً وتبسط ذراعيها إلى أقصاهما لتضم إلى أحضانها شباب الكوفة اللاهية الذي كان يتساقط في الحمأة المظلمة تساقط الفراش المتهافت على النار .

ومضينا إلى المجموعة الفنية التي وصلت إلينا من شعر هؤلاء اللاهين ، فلاحظنا أنها صورة صادقة صريحة من حياتهم بكل ما يدور فيها من هو وعبث وخلاعة ومجون وشدوذ واستهتار ، بل هي صورة تصل في صراحتها إلى درجة الإباحية . وقلنا إن هذه المجموعة لم تكن أكثر من سجل فاضح لهذه الحياة ، وصحيفة قدرة يسجلون فيها ذكرياتهم الفاجرة الشاذة ولياليهم التملة الخمورة ، وديوان « الأدب المكشوف » الذي يتخذ من « اللذة المحرمة » موضوعاً له يتغنى به ويمجده ويزينه للناس . وقلنا إن هذا اللون من « الأدب المكشوف » شيء جديد في الأدب العربي يدين بظهوره لهذه الطائفة من الشعراء .

ثم مضينا نستعرض « اللوحات الفنية » التي رسمها شعراء هذه المدرسة اللاهية : الحمريات ، والغزل بصورتيه الطبيعية والشاذة ، والزندقة بصورتها الاجتماعية التي دفعهم إليها إغراقهم في الشراب ، والدينية التي دفعهم إليها شكهم في الإسلام واعتناقهم المانوية ، ثم الإخوانيات أو هذه الرسائل الشعرية التي كان يبعث بها بعضهم إلى بعض وهذه المعابث التي كان يبعث فيها بعضهم ببعض ، ثم أخيراً شعر الديارات الذي صوروا فيه أوقات لوههم في الأديرة المسيحية التي كانت منتشرة في منطقة الكوفة ، وفي الحيرة القريبة منها . وقد وقفنا عند كل لوحة من هذه اللوحات وقفة طويلة محاولين أن نتبين الألوان التي اعتمدوا عليها في رسمها ، والزوايا التي تحيروها لها ، والمعاني التي عبروا عنها فيها .

ثم سجلنا في النهاية أن هذه المدرسة خطت بالشعر الكوفي سواء من ناحيته الموضوعية أو من ناحيته الفنية خطوة بعيدة المدى بعدت به بعداً كبيراً عن صورته القديمة . فقد رأينا — من الناحية الموضوعية — أن شعراء هذه المدرسة بعدوا عن الدائرة الرسمية التي كان الشاعر فيها يتقمص شخصية

حزبه ، أو شخصية قبيلته ، أو شخصية الظروف العامة التي تحيط به
و بمجتمعه ، ومضوا يعبرون عن حياتهم الشخصية في صورتها الخاصة ،
ويصورون نفسياتهم على حقيقتها ، دون أية محاولة للكبت النفسى ، أو النفاق
الاجتماعى ، أو الرياء الدينى ، فكانت موضوعات شعرهم هى موضوعات
حياتهم لا موضوعات حياة الناس ، والمعانى والأفكار التي يعرضون لها
هى المعانى والأفكار التي تملأ نفوسهم وعقولهم لا التي تملأ نفوس الناس
وعقولهم ، ولم يعد الشعر عندهم يقصد به إلى « المادة » وإنما يقصد به
إلى « الفن » الخالص ، فاخفى منه شعر المناسبات وبخاصة المدح والفخر .
ورأينا - من الناحية الفنية - أنهم تابعوا السير في الطريق الذي سلكه شعراء
مدرسة الغناء من قبل ، ورفضوا « المعجم اللغوى القديم » ، واعتمدوا على
« المعجم اللغوى الشعبى » ، وانطلقوا في التعبير دون تكلف أو تصنع ،
حتى أوشك أكثر شعرهم أن يكون صورة من أحاديثهم التي تدور بينهم
في مجالسهم الخاصة حول الخمر والدين ، وترديداً لأحاديثهم التي يعثون
فيها بالحوارى والغلمان ، أو يعثون فيها بعضهم ببعض .

* * *

ثم كانت « الحياة العقلية » الجانب الثالث من جوانب البحث . وقد
رأينا كيف كانت الكوفة مركزاً من المراكز الأساسية للثقافة الإسلامية ،
وعرضنا للعوامل التي هيأت لها أن تحتل هذه المكانة ، وللصلات التي كانت
بينها وبين المراكز الأخرى . ولاحظنا أن اهتمامها الأكبر اتجه إلى القرآن
من ناحية ، وإلى التشريع من ناحية أخرى ، في حين كانت رواية الحديث
فيها قليلة واهتمامها به محدوداً ، ومشاركتها في جمعه وتدوينه ضئيلة .
ولاحظنا أن اهتمامها بالحياة اللغوية اتجه إلى رواية الشعر والأخبار أكثر
مما اتجه إلى جمع اللغة أو تنظيمها ، ووضع قواعد النحو وأصوله ، وإن تكن
قد شاركت في الاتجاهات الثلاثة كلها . ثم لاحظنا أخيراً أن التشيع أولاً
والإرجاء بعد ذلك كانا المذهبين الأساسيين اللذين عرفتهما الكوفة وشغلت
بهما . وقد عللنا لهذا كله ، وحاولنا أن نتيين الأسباب التي أثرت في
هذه الاتجاهات العقلية سلباً وإيجاباً .

ثم مضينا في ضوء هذه الدراسة إلى مجموعة الشعر الكوفي لتبين إلى أى حد أثرت هذه الحياة العقلية فيها . وقررنا — منذ البداية — أن مهمة الشعر ليست مهمة علمية ، ولا مهمة تعليمية ، وأن الشعراء لا يقومون في الحياة بذلك الدور « الأكاديمي » الذي يقوم به العلماء ، ولا بذلك الدور « المدرسي » الذي يقوم به المعلمون . ومن هنا لم يتجه بحثنا عن الصلة بين الشعر والحياة العقلية إلى هذه الحياة في صورتها التعليمية ، وإنما اتجه إليها من حيث هي بجانب حيوى من جوانب الحياة العامة .

وقد لاحظنا أن هذه التيارات الثقافية والفكرية التي كانت تتدفق في الكوفة كانت تعمل على أن تغير من طبيعة العقلية الكوفية . فقد أخذت العناصر العربية التي وفدت إلى الكوفة تتطور تحت تأثير هذه التيارات تطوراً كان يعمل على أن يخلقها خلقاً عقلياً جديداً . ولاحظنا أن الشعراء — في أول الأمر — لم يستجيبوا لهذا التطور استجابة تامة ، لأن طبيعة عملهم الفني كانت تجعلهم أشد ارتباطاً بالتراث القديم ، وأقل اندفاعاً خلف هذه التيارات الجديدة ، ولأن هذه التيارات كانت تدافعها تيارات أخرى مضادة ، ولم تكن هذه التيارات الجديدة قد وصلت من القوة والعنف بحيث تستطيع أن تحطم ما يعترض طريقها من حواجز ، ولكن هذا كله لم يمنع من تسرب بعض الآثار العقلية في شعر هؤلاء الشعراء . ولم يكد القرن الأول يؤذن بالمغيب حتى أخذت هذه التيارات العقلية تشتد وتعنف وتتدفق في ثبات واستقرار ، كما أخذت العناصر الأجنبية تدخل في ميدان الحياة العقلية لتنهض بها نهضة واسعة . وكان هذا عاملاً من العوامل التي فتحت الطريق أمام الشعراء الأجانب ليشاركوا العرب في ميدانهم الفني . وقد دخل هؤلاء الشعراء هذا الميدان بعقلياتهم الأجنبية ، فمضوا يسلكون طرائق جديدة من التفكير والتعبير ، وبلونون شعرهم بهذه الثقافات العقلية ، ويصوغونه صياغة جديدة . وفي الوقت نفسه كان الشعراء العرب يتطورون ، وكانت هذه الثقافات تعمل عملها في عقولهم ، وتغير من صفاتهم العقلية ، فأخذ الشعر بخطوة جديدة كانت أبعد مدى وأشد عمقاً من الخطوة التي خطاها في القرن الأول . ولم يكن هناك مفر من أن يتأثر هؤلاء الشعراء

— سواء منهم العرب والأجانب — بما كان يدور حولهم من دراسات دينية ولغوية ومذهبية ، وبما كانوا يرونه من أساليب أصحابها في البحث وطرائقهم في التفكير . وساعد على ذلك ما كان يجري بين الكوفة وغيرها من المراكز الثقافية من « تبادل ثقافي » كان يعمل على أن يصل بين شعراء الكوفة والتيارات العقلية في هذه المراكز .

في هذا الضوء مضيئنا إلى جوانب الحياة العقلية لتبين تأثيرها في الشعر الكوفي فلاحظنا أن « الحياة الدينية » أثرت في الشعر الكوفي في عصر الفتح الأولى تأثيراً عكسياً ، إذ صرفت الشعراء عن قول الشعر وجعلت صوته خافتاً ضعيفاً . وقد عللنا لذلك بأن اشتغال أهل الكوفة بالقرآن في هذا العصر ملاً عليهم نفوسهم ، وزلزل الأرض الفنية تحت أقدام الشعراء منهم . ولكن لم تكد تستقر الأرض الفنية بعد هذه الرجة الدينية ، وتثبت أقدام الشعراء فوقها ، حتى أخذ تأثير الحياة الدينية في الظهور . فقد مضى شعراء عصر الفتن يضربون على أوتارهم أنغاماً إسلامية جديدة يحاولون بها أن يعيدوا إلى الشعر الكوفي استقراره الفني ، فأخذ الرجز بخطوطه الأولى نحو الإسلامية ، كما أخذ القصيد يتطور تطوراً موضوعياً وفنياً نحو هذه الإسلامية ، وأخذ الشعر يستمد ألفاظه وعباراته من المعجم القرآني مبتعداً بذلك عن الفنية الحاهلية مسجلاً فنية إسلامية جديدة .

ثم رأينا أن العبقرية الفنية في عصر الثورات نشأت نشأة إسلامية خالصة ، وتفتحت أعينها على حياة إسلامية واضحة المعالم والسمات ، فلما مضت تعمل على أن تعيد للشعر العربي مجده القديم لم يكن من الممكن أن تنفصل حياتها الفنية عن حياتها النفسية ، فمضت تعيد لهذا الشعر مجده ولكن في دائرة إسلامية جديدة . ورأينا أن هذا التأثير الإسلامي شمل كل شعراء الكوفة في هذا العصر ، وكان يظهر في الألفاظ والمعاني وفي الأساليب والصور ، وكان المنبع الأكبر الذي استمدوا منه هذه العناصر الدينية هو القرآن . ومضيئنا مع شعراء هذا العصر نتبين هذا التأثير في شعرهم ووقفنا طويلاً عند شاعرين لم يكونا على صلة بالجو الديني العام ، وإنما كانا على

صلة بالحياة الدينية في صورتها التعليمية الخاصة ، وهما أعشى همدان الذى كان أحد الفقهاء القراء ، والكميت الذى كان فقيهاً محدثاً حافظاً للقرآن ، ورأينا كيف تأثر هذان الشاعران بالحياة الدينية التى كانا يعيشان فيها ولها ، وكيف اعتمدا على القرآن والحديث في شعرهما اعتماداً واسعاً .

ثم مضينا إلى العصر العباسى ، ورأينا أن تأثير الحياة الدينية لم يظهر في شعر شاعر كوفى مثلما ظهر في شعر أبى العتاهية . ولاحظنا أنه يعتمد اعتماداً كبيراً على القرآن والحديث ، ويستمد من معانيهما وألفاظهما وصورهما وأساليبهما ما يضيف على شعره جواً دينياً إسلامياً ، حتى لتوشك بعض قصائده ومقطوعاته أن تكون ترجمة شعرية لمعانيهما ونقلها حرفياً لكثير من ألفاظهما . وقلنا إن مما ساعده على ذلك مقدرته الفائقة على « الترجمة الشعرية » ، فقد كانت هذه المقدرة تيسر له السبيل لتحويل معانى القرآن والحديث شعراً موزوناً مقفى . ولاحظنا أن هذا التأثير بالحياة الدينية لم يكن مقصوراً على شعره الزهدى فحسب ، وإنما كان يظهر أيضاً في موضوعات شعره الأخرى ، حتى في شعره الغزلى ، وإن يكن ظهوره في هذه الموضوعات أقل من ظهوره في شعر الزهد . ورددنا ذلك إلى طبيعة الموضوع ومدى قربه من الجو الدينى أو بعده عنه .

ثم لاحظنا أن تأثير الحياة الدينية ظهر أيضاً عند شعراء اللهو والمجون والزندقة ، وهى ظاهرة قد تبدو غريبة في ظاهرها ، ولكنها - فى حقيقة الأمر - تعد طبيعية فى بيئة كبيثة الكوفة تتدافع فيها التيارات المتعارضة فى صخب وقوة . ولم يكن هؤلاء الشعراء يعيشون بمعزل عن الحياة الدينية وأصحابها ، وإنما كانوا يتصلون بهم فيتجادلون معهم حيناً ، ويسخرون منهم حيناً آخر ، فيتأثرون بهم عن قصد أو غير قصد . ومضينا نتبع هؤلاء الشعراء فرأينا أن الدين كان مادة يستغلونها فى شعرهم ، يتخذون منه أحياناً مادة للسخرية والعبث والاستهتار ، وأحياناً أخرى مادة فنية يلونون بها لوحاتهم الفنية ليحققوا لها مفارقة تضفى عليها جمال الأضداد حين تجتمع . ثم مضينا إلى « الحياة اللغوية » ، ورأينا أنها مرت بثلاثة عصور : عصر العربية الفصحى ، ونقصد به الفترة التى تبدأ من تأسيس الكوفة وتمتد

إلى الثلث الأخير من القرن الأول ، ثم عصر الصراع بين العربية الفصحى والعربية المولدة الذى يبدأ من الثلث الأخير من القرن الأول ويمتد إلى نهاية الثلث الأول من القرن الثانى ، ثم عصر العربية المولدة الذى يبدأ بعد ذلك ويمتد إلى نهاية الفترة التى ندرسها . ووقفنا عند هذه العصور ، وتبيننا سماتها اللغوية ، وتابعنا تطور العربية فيها ، ورأينا أن الشعر قد سائر هذا التطور اللغوى فى المراحل التى مر بها .

فى العصر الأول كان الميدان الفنى ميداناً عربياً خالصاً ، ولم تكن العناصر الأجنبية قد وصلت من إجادة العربية إلى الدرجة التى تسمح لها بدخوله لتنافس العرب فى فنهم الأصيل ، وكان الأسلوب عربياً سليماً يستمد مثله الفنية من الأسلوب البدوى القديم ثارة ، ومن الأسلوب الإسلامى الحديد نارة أخرى ، ولكنه كان فى كلتا الحالتين بعيداً عن التأثير باللهجات المحلية . وفى هذا العصر شهدت الكوفة شعراء الفتوح ، وشعراء الفتن ، وشعراء الثورات الأولى ، وكلهم من العرب الخالص .

وفى العصر الثانى أخذت الطبقة الأولى من الشعراء الموالى فى الظهور ، وأخذوا يدخلون الميدان الفنى منافسين أشداء للشعراء العرب ، فى حين ظهر عند هؤلاء — بحكم ظهور العربية المولدة — فتور فى الحس اللغوى ، كانوا يحاولون تعويضه عن طريق الصنعة والتقليد . وقد وجدنا فى أبى عطاء السندى نموذجاً فنياً قوياً للاتجاه الأول ، إذ استطاع أن يصل من إجادة العربية إلى الدرجة التى أتاحت له أن ينظم شعراً عربياً ينتزع به إعجاب معاصريه من الشعراء العرب أنفسهم ، كما وجدنا فى الكميت مثلاً قوياً للاتجاه الآخر ، إذ هو شاعر حضرى لم يتصل بالبادية اتصالاً مباشراً يكسبه السليقة اللغوية الأصيلة ، والذوق البدوى السليم ، وإنما اتصل بها اتصالاً غير مباشر ، ولكنه اتصال واسع عميق أتاح له أن يجيد صناعة شعره ، وأن يتقن تقليد شعراء البادية تقليداً جعله يقترب منهم ، ولكن دون أن يندمج فيهم . وقلنا إنه كان فى كثير من صورته وأخيلته وعباراته وألفاظه يبدو « بدوياً مزيفاً » يلبس رداء الأعراب ويتخفى فيه ، ولكن كما يفعل أصحاب حفل تنكرى ، أو كما يفعل الممثل حين يلعب دوراً تاريخياً .

وأما العصر الثالث فقد شهد تقارباً ملحوظاً بين الشعراء العرب والشعراء الموالى ، وأصبح الميدان الفنى ميداناً أصيلاً مشتركاً بين الفريقين على السواء ، بل لقد سجل فيه بعض الموالى تفوقاً على العرب . ولاحظنا أن الشعراء فى هذا العصر كان يتنازعهم تياران متضادان : تيار اجتماعى يتمثل فى الحياة الحضارية الجديدة التى يعيشون فيها وتؤثر فى نفسياتهم وفى فنهم ، وتيار لغوى يتمثل فى السيطرة التى كانت تفرضها عليهم العربية القديمة بلغتها وأساليبها ، فتدفعهم حيناً إلى الرحلة إلى البادية ، وحيناً آخر إلى بناء قصائدهم أعرابية وحشية . فظهر — نتيجة لذلك — مذهبان فنيان : مذهب تجديدى يصورون فيه حياتهم الاجتماعية ، ومذهب تقليدى يحاولون فيه أن يرضوا هذا التيار اللغوى القديم . وقلنا إن الشعر الكوفى سجل بهذا « ازدواجاً فنياً » لم يعرفه الشعر العربى من قبل . وقد مضينا إلى هذين المذهبين وحاولنا أن نتبين الخصائص الفنية فى كل منهما .

ثم لاحظنا ظهور مذهب جديد يختلف عن هذين المذهبين اتجه إليه شاعر كوفى من الموالى واضعاً به الأسس لمدرسة فنية متميزة من مدارس الشعر العربى ، وهو مسلم بن الوليد ، صاحب « البديع » . وقد عرضنا لآراء القدماء واختلافهم حول هذا المذهب ، وانتهينا إلى أن مسلماً هو أول من اتخذ مذهباً فنياً له ، ورجحنا أن بيئة الكوفة العقلية هى التى وجهته إليه ، وحاولنا أن نربط بين هذا المذهب وبين حياة مسلم نفسها ، ورجحنا أن اتجاهه إلى المديح واتخاذه منه وسيلة للعيش كان من العوامل التى دفعته بقوة إليه .

ثم مضينا إلى الجانب الآخر من جوانب الحياة العقلية ، وهو الجانب المذهبي . وقلنا إننا نستطيع أن نتلمس تأثير هذه الحياة المذهبية فى شيئين : فى الشعر السياسى الذى كان متصلاً بها فى نشأتها الأولى ، والذى أصبح بعد ذلك مجالاً لها ، ثم فى الجوال العام الذى كان يعيش فيه الشعراء ، والذى كان متأثراً — فى بعض جوانبه — بها .

ومضينا إلى مجموعة الشعر السياسى ، ولاحظنا أنها — فى صورتها الخاصة — شعر مذهبى ، لأنها تتخذ من المذهب الشيعى موضوعاً لها ، وتستمد مادتها من الأفكار التى يدعو إليها ، ولأنها تخدم العقيدة الشيعية ، وتجعل غايتها

الكبرى تأييد أئمة الشيعة تأييداً أدبياً في صراعهم السياسى ضد من اغتصبوا حقوقهم . وقد حاولنا أن نتلمس في هذه المجموعة متى بدأت العقيدة الشيعية تأخذ طريقها إلى الشعر الكوفى ليتخذ منها موضوعاً له ؟ ومتى بدأت عباراتها الاصطلاحية تظهر فيه ؟ واستطعنا - في ضوء ما بين أيدينا من شعر ، وفي ضوء ما قدمناه من دراسة لتطور العقيدة الشيعية في الكوفة أن نرجح أن عصر المختار هو العصر الذى بدأت فيه مصطلحات هذه العقيدة تأخذ مكانها في هذا الشعر ، وأن ثورة المختار هي التى شهدت المقدمات الأولى للشعر الشيعى في صورته المذهبية ، وقلنا إنها مقدمات كانت تمهد لظهور الكميت شاعر الشيعة الأكبر في الكوفة .

ووقفنا طويلاً عند الكميت ، ومضينا معه في دراسة نفسية نحاول بها أن نتبين المؤثرات الأساسية في نفسيته ، وحاولنا أن نربط بين حياته التى بدأت مع مأساة كربلاء ، وشهدت عصر الثورات الكبرى التى انتهت جميعها - من الناحية السياسية - بالإخفاق ، وبين اتجاهه الشعورى واتجاهه العملى . ثم وقفنا عند حياته العقلية ، وحاولنا أن نتبين مقومات عقليته ، واتجاهاته التفكيرية ، ثم وقفنا عند صلته بزيد بن على ، وتأثير هذه الصلة في حياته السياسية والعقلية . ثم مضينا إلى « هاشمياته » في دراسة مستفيضة ، فحاولنا أولاً أن نؤرخ لها ، واستطعنا - اعتماداً على شعره من ناحية ، وعلى بعض النصوص التى تحتفظ بها المصادر القديمة من ناحية أخرى - أن نؤكد أنه بدأ ينظمها منذ وقت مبكر من حياته ، وظل مشغولاً بها حتى انتزع الموت القلم من يده . وحاولنا بعد ذلك أن نحدد موضوعها ، فرأينا أنه يتفرع إلى ثلاثة موضوعات كبرى : مدح بنى هاشم ، وهجاء بنى أمية ، وموازنة بين عدل الأئمة الهاشميين وجور الخلفاء الأمويين ، وأن هذه الموضوعات الثلاثة تهدف إلى خدمة القضية الهاشمية والدفاع عنها . ولاحظنا أن الكميت لا يمدح إماماً بعينه من أئمة الشيعة ، ولا يتجه بهجائه إلى خليفة معين من خلفاء بنى أمية ، وعللنا لذلك بأنه لم يكن يهدف إلى أن تكون هاشمياته مدحاً أو هجاء ولكن دفاعاً عن فكرة مذهبية عامة آمن بها . ومن هنا رأينا أنها ليست تعبيراً عن المذهب الزيدى وحده ، ولكنها تعبير عن الفكرة الشيعية في صورتها

العامة المعتدلة كما كان يتمثلها أصحابها المعتدلون في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني ، دون أن يمنع هذا من أن يكون بعضها قد نظم ليعبر عن المذهب الزيدى بحكم اتصال صاحبها بإمامه .

ومضينا في دراسة فنية لهذه الهاشميات ، ورأينا أن العمل الفني عند الكميت لم يعد حديثاً عن العاطفة ، وإنما أصبح حديثاً عن العقل . ورددنا ذلك إلى ثقافة الكميت العقلية ، وحاولنا أن نربط بينه وبين الفقه الحنفى الذى رجحنا أنه اتصل به وتأثر بمذاهبه في القياس العقلى . ثم عرضنا للمؤثرات الأخرى التى أثرت في شخصية الكميت الفنية ، وحاولنا أن نتبين الجوانب التى خالف فيها التقاليد الفنية القديمة ، وأن نعلل لها . ووقفنا عند تأثير الخطابة في شعره ، وطبعه بطابع نثرى فيه التقريرية وفيه الإطالة . ثم سجلنا أخيراً ظهور طائفة من ألفاظ العقيدة الشيعية في هذه الهاشميات ، ورأينا أن بعضها قد استخدم لأول مرة في معناه الشيعى .

ثم مضينا إلى مذهب الإرجاء ، ولاحظنا أنه لم ينتج شعراً كثيراً يصلح أن نجعله لوناً متميزاً من ألوان الشعر الكوفى ، أو اتجاهات خاصة من اتجاهاته الفنية ، وعللنا لذلك بأن هذا المذهب في مرحلتيه التاريخيتين كان دعوة مسالمة متسامحة تقف من الدين والدنيا موقفاً سلبياً هادئاً دون أن تثير من حولها ثائرة تطلق شياطين الشعر من قماقمها . ولكن ليس معنى ذلك أن هذا المذهب لم ينتج شعراً على الإطلاق ، فليس من اليسير أن نتصور أنه مر بالكوفة دون أن يؤثر في مجتمعها الفنى ولو تأثيراً قليلاً . واستطعنا أن نضع أيدينا على نصوص تحتفظ بها المصادر القديمة تؤيد هذه الفكرة ، ورجحنا على أساسها أن الشعر الكوفى الذى ظهر فيه تأثير الإرجاء قد ضاع كما ضاعت أكثر المعلومات عن هذا المذهب . ولكننا لاحظنا تأثيراً واضحاً لهذا المذهب في الشعر الكوفى ، وإن يكن تأثيراً في الشعراء أكثر منه تأثيراً في الشعر نفسه ، فقد كان تقليل المرجئة لأهمية العمل في تحديد معنى الإيمان ، وتساهلهم في مسألة مرتكب الكبيرة من العوامل التى أغرت شعراء اللهو والمجون على الانطلاق خلف غرائزهم مادام المرجئة قد فتحو لهم باب العفو على مصراعيه .

الحديد في البحث :

بعد هذه الدراسة الطويلة لحياة الشعر في الكوفة في أثناء القرنين الأولين ،
وبعد هذا العرض السريع لنتائجها ، يجدر بنا أن نقف لتساءل : ما الحديد
الذي توصلنا إليه ؟

لقد كان من الممكن أن نقول إن هذه هي أول مرة في تاريخ الأدب
العربي تُدرس فيها الكوفة دراسة مستقلة ، وكان هذا يكفي لكي نقول - ونحن
مطمئنون - إن هذا البحث يعد شيئاً جديداً في دراساتنا الأدبية . ولكننا لا نريد
هذا فحسب ، وإنما نريد أن نشير إلى أن هذا البحث في صورته التي تمثلناها
له جديد في اتجاهه وغايته . فهو عمل علمي متكامل يخضع - على الرغم من
ضخامته وتشعبه - لفكرة واحدة ، هي فكرة «الربط بين الشعر والحياة» ،
وهي فكرة سيطرت عليه سيطرة تامة منذ البداية حتى النهاية . فلأول مرة
تدرس الكوفة دراسة ليس هدفها تسجيل الظواهر الأدبية كما احتفظت بها
المصادر القديمة ، وإنما هدفها الربط بين هذه الظواهر وبين العوامل التي
أوجدتها أو طوّرتها ، والمؤثرات التي أثرت فيها فطبعها بطوابع معينة لم يكن
من الممكن - من وجهة النظر العلمية الدقيقة - أن نفهمها على وجهها الصحيح
بدون هذا الربط .

ولسنا ننكر أن هذه العوامل والمؤثرات قد احتفظت بأصولها الأولى
مصادرنا القديمة ، كما لا ننكر أن بعض الباحثين المحدثين درسوها أو عرضوا
لها ، ولكن أكثر القدماء والمحدثين كان اهتمامهم يتجه إلى «العصر» أكثر
مما يتجه إلى «البيئة» . ومن هنا كانت أخبار البيئات الأدبية تختلط اختلاطاً
شديداً يجعلها ضائعة الشخصية تأتية المعالم . وقد حاولنا جاهدين أن
نستخلص من هذه الأخبار المختلطة ما يتصل بالكوفة لتبين في ضوءه

صورة واضحة لحياتها في شتى جوانبها. ولم تكن مهمة «التصفية» هذه بالمهمة السهلة ، لأن تشابه البيئات في بعض جوانبها ، ومشاركتها جميعاً في الحياة العامة ، وضياع معالمها المميزة بسبب الاهتمام بالصورة العامة للعصر ، كان يجعل الصورة الخاصة للبيئة تبدو في بعض جوانبها ناقصة أحياناً ، وغير واضحة أحياناً أخرى . وقد حاولنا أن نرسم صورة واضحة قريبة من الكمال للكوفة من حيث هي بيئة متميزة المعالم واضحة القسمات سجلناها في نهاية كل فصل من فصول «الحياة» حين كنا نقف طويلاً عند دراسة الشخصية . وما نظن إلا أن هذه المحاولات لدراسة شخصية الكوفة السياسية والاجتماعية والعقلية محاولات جديدة في اتجاهاتها ونتائجها .

ويسّر لنا هذه المهمة ما ثبت لدينا من أن بيئة الكوفة — على الرغم من كثرة جوانبها وتشعبها — كانت تخضع لتيارات عامة كبرى تؤثر فيها تأثيراً متفاوت مداه تبعاً لقربها من مراكز هذه التيارات أو بعدها عنها ، وتبعاً لشدة هذه التيارات أحياناً وضعفها أحياناً أخرى . وقد استطعنا — بحكم اتصالنا الطويل بهذه البيئة ، ومحاولتنا الدائبة للربط بين جوانب الحياة فيها — أن نتبين ثلاثة تيارات كبرى كانت هي الدوافع الأساسية التي اتجهت بها تلك الاتجاهات التي رأيناها في دراستنا لحياتها السياسية والاجتماعية والعقلية والفنية : وهي تيار الأرستقراطية العربية ، وتيار العناصر الفارسية ، وتيار التشيع . ولسنا ندعى أن تبين هذه التيارات يعد كشفاً جديداً ، وإنما الذي نذكره هو أن الربط بينها وبين جوانب الحياة المختلفة ، ووصل الأسباب بالمسببات ، والنظرة الكلية الشاملة التي ترد الجزئيات إلى أصولها الكبرى بحيث تبدو هذه الجوانب حلقات متشابكة مترابطة لالحلقات مفككة متناثرة ، تعد محاولة علمية جديدة من غير شك .

ودفعتنا هذه النظرة الشاملة إلى عرض الحياة السياسية عرضاً جديداً . فقد عدلنا عما جرى عليه المؤرخون من ربط هذه الحياة بعصور الخلفاء ، وتقسيمها إلى عصور تحددها سنوات حكمهم ، إذ رأينا أن هذه نظرة جزئية تغمض العين عن المؤثرات الكبرى . ولم نمض معهم في سرد الأحداث التاريخية سرداً قصصياً إذ رأينا أن مصادرنا التاريخية القديمة قد قامت بهذه المهمة خير قيام ، وإنما مضينا خلف المسرح السياسي نتبين الموجهات

الكبرى للحياة السياسية ، لكي نستطيع أن نرد أحداثها إلى دوافعها الأساسية ، ونربط بين النتائج المقررة والمقدمات التي أدت إليها ، محاولين أن ندرس نفسية العصر من ناحيته السياسية . وقد انتهينا إلى أن الموجهات الكبرى في هذه الحياة خمسة : طبيعة المهمة العسكرية التي أسست من أجلها الكوفة ، ثم ظهور «عليّ وبنيه» على مسرحها السياسي ، ثم تلك العداوة التقليدية القديمة بين العراق والشام ، ثم ظهور الكوفة في ميدان الحياة السياسية على أنها وطن الثورة الروحي ، ثم أخيراً رد الفعل الطبيعي لهذا بعد قيام العباسيين . وعلى أساس من اطمئناننا إلى هذه الموجهات قسمنا حياة الكوفة السياسية — لأول مرة في الدراسات التاريخية — إلى تلك العصور الخمسة التي عرضنا لها من قبل .

ودفعتنا هذه المحاولة لدراسة نفسية العصر السياسية إلى مناقشة تلك الفكرة التي عرفت عن أهل الكوفة من أنهم أهل غدر ونفاق وتقلب وهوائية ، وانتهينا إلى رأي يخالف ما استقر في أذهان القدماء والمحدثين ، إذ نفينا عنهم هذا الاتهام ، ورأينا أن المسألة لم تكن أكثر من فقدان روح التضحية والفداية في نفوسهم بسبب الظروف السياسية التي كانوا يمرون بها ، وهي ظروف كانت تجعلهم في أكثر الأحيان في حالة يأس من نجاح أية محاولة ثورية ، وبسبب أنهم كانوا يفتقدون زعيماً سياسياً يحسن السياسة ويدبر لها حتى يضمن له ولأنصاره النصر ، وهي صورة لم يحدوها في أبناء عليّ الذين كانوا رجال دين شجعاناً أبطالاً ، ولكنهم لم يكونوا رجال سياسة ، فكانت ثوراتهم أشبه شيء بمغامرات الفدائيين الانتحارية .

وكانت دراستنا للحياة الاجتماعية جديدة في مجموعها . فقد درسنا — لأول مرة في تاريخ الحضارة الإسلامية — عناصر السكان التي شاركت في تكوين الكوفة الاجتماعي ، وحاولنا أن نتبين الدور الذي لعبه كل عنصر منها في حياتها الاجتماعية ، وخالفنا ماسينيون فيما يراه من أن العناصر الفارسية لم تنشأ في الكوفة إلا بظهور الحرسانيين في القرن الثاني ، ورأينا أن هذا الرأي لا يستقيم مع الواقع الحيوي لهذه المدينة الحربية التي ظلت تستقبل مجموعات من الأسرى الفرس كبيرة العدد طوال عصر الفتوح ، وظلت تستقبل في أثناء ذلك وبعد ذلك سيلاً لا ينقطع من العناصر الفارسية التي كانت تفد عليها لتشارك في

حياتها المدنية . كما درسنا الطبقات الاجتماعية فيها دون أن نتقيد بتلك الفكرة التي ترد هذه الطبقات في المجتمعات الإسلامية الناشئة إلى أرستقراطية عربية وشعبية أجنبية، إذ رأينا أن الحواجز العنصرية بين العرب والموالي ليس معناها أن الطبقة الأرستقراطية عربية خالصة أو أن الطبقة الشعبية أجنبية خالصة . واستطعنا في دراستنا للحياة العقلية أن نفسر كثيراً من ظواهرها تفسيراً جديداً على أساس الربط بينها وبين البيئة ، إذ كنا نرى أن هذا هو الاتجاه الطبيعي لفهم هذه الظواهر ، لأنها — في حقيقة الأمر — ليست إلا وفاء بمحاجات البيئة الحيوية . فعلنا ذلك في تحليلنا لظهور مدرسة الرأي في التشريع الإسلامي بها، وانتشار وضع الحديث فيها ، واهتمامها برواية الشعر والأخبار أكثر من جمع اللغة وتقعيد النحو ، ومخالفتها البصرة في مذهبها النحوي ، إذ حاولنا أن نربط بين هذه الظواهر وبين البيئة الجغرافية والسياسية والاجتماعية والعقلية . وقد حاولنا أن ننصف الكوفة من البصرة ، ولم يكن هذا تعصباً وإنما كان وضعاً للأمور في موضعها الطبيعي ، ورأينا أن كثيراً من الاتهامات التي توجهها مدرسة البصرة إلى مدرسة الكوفة ، والتي يميل إلى تصديقها كثير من القدماء والمحدثين ، لا يمكن أن تكون صحيحة . كما حاولنا ذلك أيضاً مع حماد الراوية ، فناقشنا مجموعة الاتهامات التي يوجهها إليه خصومه ، ورددنا طائفة منها، ووضعنا طائفة أخرى في موضعها العلمي الدقيق . وقد خالفنا القدماء ومن تابعهم من المحدثين في تفسير ازدهار مدرسة الرواية في الكوفة على أساس ما يروى من خبر النعمان بن المنذر وجمعه أشعار العرب وعثور المختار عليها تحت القصر الأبيض ، فرفضنا هذا الخبر على أساس مناقشة سنده ومنتنه ، وعللنا الظاهرة بما ثبت لدينا من أن القبائل العربية في الكوفة كانت تحرص على جمع شعرها وتدوينه ، كما ربطناها بالوضع الجغرافي للكوفة ، وبطبيعة الحياة الاجتماعية فيها .

وكانت المحاولة الجديدة التي حاولناها في دراسة نزعتي الزهد والتهو ومذهبي التشيع والإرجاء تتجه أساسياً إلى تبين ملامح الشخصية الكوفية فيها ، أو بعبارة أخرى تجريد الصورة العامة لهذه الاتجاهات الاجتماعية والعقلية من آثار البيئات الأخرى . واستطعنا أن نضعها في صورتها الكوفية

الدقيقة ، وأن نربط بينها — كما نفعل دائماً — وبين البيئة . وخالفنا كريمز فيما يذهب إليه من أن آراء المرجئة ترجع في أصلها وشكلها إلى فلسفة الكنيسة الشرقية ، ورأينا أن فكرة الإرجاء نشأت نشأة إسلامية خالصة ، واستمدت مبادئها الأولى من الحديث النبوي ، ثم اتجهت بعد ذلك اتجاهاً إسلامياً . كما خالفنا خودابخش فيما يراه من أن هذا المذهب قد انقرض بسقوط الدولة الأموية ، وأستاذنا الدكتور أحمد أمين فيما يذكره من أن هذه الفرقة قد ذابت بعد العصر الأموي في الفرق الأخرى ولم يعد لها وجود مستقل ، واستطعنا أن نضع أيدينا على نصوص ثابتة تؤيد ما ذهبنا إليه من أن هذا المذهب ظل منتشرًا في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني .

وقد نهجنا في تقسيم الفترة التي ندرسها إلى عصور أدبية نهجاً يخالف ما جرى عليه الباحثون من تقسيم الحياة الأدبية إلى عصور ترتبط أحياناً بالعصور السياسية ، وأحياناً أخرى بالمذاهب الفنية ، إذ ربطنا بينها وبين الحياة اللغوية على أساس أن اللغة هي وسيلة التعبير الأدبي . وانتهى بنا هذا الربط إلى تقسيم هذه الفترة إلى ثلاثة عصور أدبية : عصر العربية الفصحى ، وعصر الصراع بينها وبين العربية المولدة ، وعصر العربية المولدة . ونحن نضع هذا التقسيم — لأول مرة في تاريخ دراساتنا الأدبية — ليكون أساساً جديداً لدراسة الشعر العربي ، لا في الكوفة وحدها ، وإنما في سائر البيئات الأدبية التي تعرضت فيها العربية لصراع لغوي بينها وبين اللهجات المحلية .

ولأول مرة في تاريخ دراساتنا الأدبية أيضاً وقفنا عند طائفة غير قليلة من الشعراء المغمورين الذين لم يهتم بهم الباحثون من قبل ندرسهم ، ونشخص حياتهم ، ونحاول أن نبين الجوانب المؤثرة في اتجاهاتهم الحيوية والفنية ، ونربط بينها وبين بيئتهم ، ونجمع « دواوينهم الشعرية » المبعثرة لا في المصادر الأدبية فحسب ، وإنما في المصادر التاريخية وغير التاريخية أيضاً ، ثم نقف عند هذه « الدواوين » ندرسها ونبين اتجاهاتها الموضوعية وخصائصها الفنية ، على أساس من الربط بينها وبين حياة أصحابها وحياة البيئة التي يعيشون فيها ويتصلون بها . ولا نعدو الحق إذا قلنا إننا درسنا لأول مرة في تاريخ الأدب العربي عبد الله بن خليفة الطائي ، وعبيد الله بن الحر الجعفي ، وعبد الله

ابن الأحمر الأزدي ، وعبد الله بن همام السلولى ، وسراقة بن مرداس
البارقى ، والمتوكل الليثى ، وأبا جلدة اليشكرى ، وعبد الله بن معاوية ،
وأبا دلامة ، وأبا عطاء السندى ، والحكم بن عبدل ، وعبد الله بن الزبير
الأسدى ، والأقيشر ، والثروانى ، وبكر بن خارجة . ولسنا ندعى أننا قلنا
كل شيء عن هؤلاء الشعراء ، أو أننا درسنا حياتهم وشعرهم دراسة مفصلة
واسعة ، فهذا ليس من منهجنا الذى سرنا عاياه ، وإنما الذى نذكره هو أننا
وضعنا الأسس الأولى لدراساتهم ، بما كنا نحاوله من تحديد الخطوط الكبرى
فى حياتهم ، وتبين المؤثرات الأساسية فيها ، وتسجيل الألوان الواضحة
فى فنهم .

ووقفنا عند « الأربعة الكبار » : أعشى همدان ، والكميت ، ومسلم ،
وأبى العتاهية ، وقفات طويلة تتفق مع سيطرتهم الأدبية الواسعة على المجتمع
الفنى بالكوفة ، ويسر لنا السبيل كثرة المعلومات التى تحتفظ بها المصادر
القديمة عنهم ، وكثرة ما وصل إلينا من مجموعاتهم الفنية . وسلطنا فى دراستهم
مسلكاً جديداً يجمع بين الدراسة النفسية وبين اتجاه آخر لعلنا أول من اتجه
إليه ، ومن الممكن أن نسميه « دراسة حيوية » ، لأنه محاولة للربط بين حياة
الشاعر الخاصة والعمل الفنى عنده . وفى سبيل هذه المحاولة كنا نمضى مع
أخبار هؤلاء الشعراء ، ونحاول أن نتغلغل فى أعماق حياتهم الخاصة ، لنضع
أيدينا على الجوانب التى تحقق لنا نجاحها . وكنا نرى فى كثير من الأخبار
التي تبدو تافهة ، والحوادث السريعة التى تأتى عرضاً ، أشياء كبيرة الأهمية ،
عميقة الدلالة ، تضىء لنا سبيل المحاولة وتضع أيدينا على كثير من أسرار العمل
الفنى عندهم . وعلى الرغم من أن السبيل لم يكن دائماً معبداً ، فإننا نشعر أن
هذه المحاولة انتهت بنا إلى أشياء جديدة وضعت الاتجاهات الفنية لهؤلاء الشعراء
فى ضوء جديد . ولكننا مع ذلك نؤمن بأن نجاح هذه المحاولة لم يكن دائماً
بنسبة واحدة ، وهذا راجع إلى أن المعلومات التى وصلت إلينا لم تكن كلها
على قدر واحد من الكثرة والأهمية . ونكاد نعتقد أن دراستنا لهؤلاء الشعراء
دراسة جديدة تماماً فى اتجاهاتها وأساليبها فى البحث ونتائجها . كما نكاد نعتقد
أننا نجحنا فى منهجنا هذا الذى يجمع بين الدراسة النفسية والدراسة الحيوية

نجاحاً يجعلنا نضعه في ميدان البحث الفني بين المناهج التي ثبتت صلاحيتها .

ففي دراستنا لأعشى همدان حاولنا أن نربط بين شعره وحياته الحربية وما مر به فيها من تجارب نفسية ، وبخاصة أسره ومرضه وغربته . كما حاولنا أن نربط بينه وبين حياته في عصر الثورات التي ظل يخلق في جوها حتى استقر في النهاية على صخرة ابن الأشعث العاتية ، حيث سيطرت عليه نزعتان : نزعة أرسقراطية ، ونزعة قبلية . ثم حاولنا أخيراً أن نتبين تأثير حياته العقلية فقيهاً وقارئاً في اتجاهاته الفنية .

وحاولنا أن نربط بين اتجاهات الكميت الفنية وبين مولده في أيام مأساة كربلاء ، ومعاصرتة لعصر الثورات الكبرى من بدايته إلى نهايته ، وتأثير إنخفاق هذه الثورات في نفسه تأثيراً استقر في اللاشعور يأساً كان يظهر أحياناً في صورة تعويضية في شعره ، وأحياناً في صورة طبيعية في حياته . ثم اتصاله بالحياة العقلية في عصره اتصالاً واسعاً عميقاً ، وبخاصة الحياة اللغوية والحياة الدينية ، ووقفنا عند صلته بأبي حنيفة ومدرسته الفقهية ورأينا فيها مؤثراً من المؤثرات التي طبعت شعره بطابع الحجاج والجدل . كما ربطنا بين العمل الفني عنده وبين نزعته الخطائية ، ورأينا أن أسلوب المناظرة في شعره أثر من آثارها .

وفي دراستنا لمسلم ربطنا بين العمل الفني عنده وبين صناعة أبيه ، ورأينا أنه كان يصنع شعره كما كان يرى أباه يلاحم بين خيوطه ليخرج منها نسيجاً محكمًا متقناً . كما حاولنا أن نرى فيه صورة من تلك القصور التي كان يتردد عليها ليمدح أصحابها ، وما يراه فيها من مظاهر الترف والحضارة ومن مبالغات في الزخرف والتلوين . ورددنا ظهور البديع عنده إلى شيئين : بيئة الكوفة العقلية التي نشأ بها وعاش فيها ، واتجاهه إلى المديح واتخاذ منه وسيلة للعيش .

وحاولنا أن نربط بين اتجاهات أبي العتاهية في الحياة والفن وبين مولده في أيام الانقلاب العباسي ، وصناعة الحرار التي كان يحترفها هو وأسرته . وقلنا إنه رأى فيها معنى « المصير » الذي طال حديثه عنه في شعره ، كما رأينا أن العمل الفني عنده ليس سوى صورة من صناعة هذه الحرار وتشكيلها .

ووقفنا طويلاً عند صلته بسُعدى النائحة التي قضى معها صدر شبابه في عالم النواح والأحزان يضربان معاً في شعاب وادي الموت الموحش الكئيب . كما حاولنا أن نتبين تأثير صلته بعتبة وكيف دفعته إلى محاولة إimate قلبه إلى الأبد . ووقفنا عند سجنه في عهد الرشيد ، ورأينا كيف دفع به إلى حياة العزلة والالتواء على النفس . وفسرنا العمل الفني عنده تفسيراً جديداً على أساس من فكرة « الترجمة الشعرية » إذ رأيناه يترجم حيناً أفكار العامة ، وحيناً مواعظ القصاص وأصحاب الخطابة الدينية ، وحيناً آيات القرآن والحديث ، وحيناً أصوات الطبيعة وموسيقاها . كما فسرناه — من ناحية أخرى — على أساس « النثرية » و« السجع الشعري » الذي دفعه إلى التحلل من نظام القافية العربية التقليدي أحياناً ، ومخالفته أحياناً أخرى .

وقد انتهينا — في ضوء تتبعنا لتطور الرجز — إلى أن أعشى همدان كان أحد من وضعوا الأسس الأولى لنهضة الرجز ، وعملوا على الارتقاء به إلى مستوى القصيد ، إذ تطور على يديه من صورته القديمة إلى صورة جديدة قريبة قريباً وأضحاً من صورة القصيدة ، فلم يعد ذلك الفن الشعبي ذا الشطور القليلة العدد القليلة الحظ من الفنية ، وإنما اخترق هذا النطاق الشعبي ليدور مع القصيد في دائرته الرسمية ، فقد طالت الأرجوزة عنده ، واتسعت طاقتها الفنية ، وتعددت موضوعاتها ، وبدأت تخضع لتقاليد القصيدة الفنية ، فظهرت فيها المقدمة الغزلية التقليدية ، ومضت تعبر عن الموضوعات التي كان القصيد مستأثراً بها كالممدح والهجاء والوصف .

وفي ضوء دراستنا للكميت انتهينا إلى تعديل الفكرة الشائعة في دراساتنا الأدبية من أن أبا نواس هو أول من أعلن الثورة على المقدمات التقليدية في الشعر العربي ، فقد رأينا الكميت في مقدمات هاشمياته يعطى النسيب تحولاً سليماً ، ويهاجم الأطلال ، ويسخر ممن يقفون بها ، ويعجب ممن يفعلون هذا بل يتكره عليهم ، ويضع في مكان هذه المقدمات التقليدية مقدمات تتصل بموضوع قصائده . وملنا إلى الظن بأن هذه الثورة المبكرة كانت من العوامل التي اتجهت بأبي نواس إلى ثورته ، فأبو نواس ليس هو صاحب

أول ثورة فنية على المقدمة التقليدية للقصيدة العربية ، وإنما صاحب هذه الثورة هو الكميت ابن الكوفة مدينة الثورة الخالدة .

وفي ضوء هذه الدراسة أيضاً ، وفي ضوء دراستنا لنشأة العقيدة الشيعية وتطورها ، انتهينا إلى مخالفة أستاذنا الدكتور شوقي ضيف فيما يذهب إليه من أن هاشميات الكميت تعبير عن الفكرة الزيدية ، وملنا إلى القول بأن الكميت - على الرغم من صلته بزید بن علی - لم يكن شاعر الزيدية في صورتها المذهبية الدقيقة ، ولم تكن هاشمياته تعبيراً عن المذهب الزيدي وحده ، وإنما كان شاعر العقيدة الشيعية في صورتها العامة في تلك الفترة التي لم تكن هذه العقيدة قد استقرت فيها في صورة مذاهب وعقائد ، وكانت هاشمياته - في حقيقة أمرها - ثورة نظرية يشنها هو ضد الأمويين نيابة عن بني هاشم عامة ، دون أن ترتبط بإمام معين . وأيدنا ذلك بما ثبت لدينا من أن الهاشميات لم تنظم جميعها في فترة واحدة وإنما نظمت في فترات متباعدة ، وأنه بدأ ينظمها من قبل أن يفكر زيد في الخروج .

وفي ضوء دراستنا للدور الذي لعبه الكميت في الحياة السياسية انتهينا إلى رفض الفكرة القديمة التي استقرت في الأذهان من أن هاشميته اللامية « ألاهل عم في رأيه متأمل » رثاء لزید بن علی ، وملنا إلى القول بأنها ليست رثاء له ، وأنها لم تنظم بعد مصرعه ، وإنما نظمت قبل ثورته في أيام ولادة خالد القسري على العراق . وأيدنا ذلك بشعر الكميت فيها من ناحية ، وبنصوص متواترة تحتفظ بها المصادر القديمة من ناحية أخرى ، وصححنا بذلك الوضع التاريخي والسياسي لهذه الهاشمية .

وفي ضوء دراستنا لأبي العتاهية انتهينا إلى أن ظاهرة « لزوم مالا يلزم » لم تظهر في الشعر العربي مع ظهور أبي العلاء ، وإنما ظهرت من قبله عند أبي العتاهية . فقد لاحظنا أنه كان يفرض على نفسه صورة من هذه الظاهرة ، إذ أدار ديوانه الزهدي على كل الحروف الهجائية ، ما عدا حرف الخاء فقط ، ولعله قد ضاع كما ضاع كثير من شعره ، كما كان أحياناً يلتزم حرفاً آخر قبل حرف الروي ، ودفعنا هذا إلى الظن بأنه كان يعتمد ذلك تعمداً . ورجحنا أن أبا العلاء ليس هو صاحب الخطوة الأولى في هذا الطريق ، وإنما

صاحبها هو أبو العتاهية الذي أخذ بيده وخطا به هذه الخطوة الأولى ثم ، تركه ليمعن في الطريق ويتوغل .

وفي ضوء هذه الدراسة أيضاً رجحنا وجود صلة قوية بين شعر أبي العتاهية الزهدي والقرآن في دوره المكي في الأفكار التي يعرض لها ، وفي الاتجاه الذي يتجه إليه في مخاطبة الناس ، وفي الأسلوب الذي يسجل فيه هذه الأفكار ، ثم في محاولته محاكاة الموسيقى القرآنية المكية في بعض قصائده ومقطوعاته .

وعلى أساس دراستنا للموسيقا في شعر أبي العتاهية انتهينا إلى مخالفة ابن قتيبة في تفسيره لخروجه على العروض على أساس سرعته وسهولة الشعر عنده ، ورددنا هذه الظاهرة إلى اتجاهه الموسيقي لمحاكاة الأصوات الذي وجهته إليه فكرته في « الترجمة الشعرية » .

وانتهت بنا دراستنا لابن الحرّ إلى أنه هو الذي وضع لمن جاء بعده من الشعراء التقاليد الفنية لرياء الحسين ، ومهد لهم الطريق فيه حتى أصبح موضوعاً أساسياً من موضوعات الأدب الشيعي . ورجحنا أن ندمه وحسرتة على خذلانه الحسين وتخليه عنه ، وحديثه عن ذلك في شعره ، ودعوته إلى الثأر له ، كانت الإرهاصات الأولى لظهور التواوين ، إذ أن المعاني التي أكثر من ترديدها في شعره هي نفسها الأسس التي قامت عليها حركتهم ، وهي نفسها الأهداف التي كانوا يعملون لها .

وعلى أساس دراستنا لابن عبدل وأبي دلالة أثبتنا وجود صلة بين الشاعرين في اتجاهاتهما الحيوية والفنية ، وانتهينا إلى أن ابن عبدل أستاذ لأبي دلالة في الشعر والحياة جميعاً ، وأيدنا ذلك بارتباطهما بالبلدية والقبلية ، وبتقاربهما الزمني ، وبالتشابه القوي بينهما في مسلكهما في الحياة ، وفي الاتجاهات الفنية نحو أدب شعبي يعتمد على الفكاهة والسخرية .

وانتهت بنا دراستنا لشعراء اللهو والحجون والزندقة إلى طائفة من النتائج الجديدة :

فقد عدلنا من الفكرة الشائعة المستقرة في تاريخ الأدب العربي من

أن الوليد بن يزيد هو شاعر الحمر في العصر الأموي ، وأنه هو الذي وضع التقاليد الفنية لشعراء العصر العباسي ، وأثبتنا أن الأقيشر الأسدي سبق الوليد في اتخاذ الحمر موضوعاً أساسياً لشعره فرغ له ، وتخصص فيه ، وجعله مذهباً فنياً يفرد له القصائد والمقطوعات . وانتهينا إلى القول بأننا لا نتردد في أن نعدّل من هذه الفكرة ، فنجعل من الأقيشر شاعر الحمر في أوائل العصر الأموي ، ونتأخر بالوليد لنجعله شاعرها في أواخره ، دون أن يكون هناك ما يمنع من أن نعد ظهور الأقيشر مقدمة لظهور الوليد .

واستطعنا أن نكشف عن وجود مدرسة كوفية من شعراء اللهو تتخذ من حديثها عن الحمر مجالاً لإعلان استهتارها بالدين واستخفافها بعقائده ، أستاذها الأقيشر الذي وضع الأسس الأولى لتقاليدها الفنية في بداية العصر الأموي ، ثم يأتي بعده أبودلامة ويحيى بن زياد وآدم بن عبد العزيز في فترة الحضرة ، ثم يكثر تلاميذها في أوائل العصر العباسي ويلمع بينهم والبة والتمى .

وأثبتنا أن مدرسة « الأدب المكشوف » في الشعر العربي مدرسة كوفية خالصة ، أسستها الكوفة ، وتعهدها ، وتخرج فيها تلاميذ نشروا مبادئها الشاذة في البصرة وبغداد ، وأسسوا بهما فروعاً لها . وكان هذا على أساس ما لاحظناه من أن هذا الأدب لون جديد في الشعر العربي يرتبط بظهوره بظهور شعراء اللهو الكوفيين في أواخر العصر الأموي ، وأن أبا نواس زعيم فرع هذه المدرسة في البصرة متأخر زمنياً عن طليعتها الأموية ، إلى جانب أنه تلميذ لأحد أساتذتها وهو والبة .

وانتهينا إلى أن الرسائل الشعرية التي كان شعراء هذه المدرسة يتبادلونها فيما بينهم في كثرة تلفت النظر حتى أصبحت لوناً أساسياً من ألوان شعرهم ، تدّين بظهورها في تاريخ الشعر العربي لهم . فهم أول من وضع الأساس لهذا اللون الذي سيحتل مكانه في الشعر العربي بعد ذلك ، أوهم — على أقل تقدير — أول من وجه الأنظار إلى صلاحية الشعر لكتابة الرسائل .

وأخيراً كنا — في أغلب الظن — أول من درس شعر الديارات ، وهو

موضوع ـ على أهميته وطرافته ـ لم يلق من عناية الباحثين في تاريخ الأدب العربي ما هو جدير به .

* * *

وبعد ، فهذه خلاصة النتائج التي توصلنا إليها في دراستنا، وهي دراسة ـ على ضخامتها وتشعبها ـ لم تلم بالموضوع من جميع أطرافه ، فما زلنا نشعر بأننا لم نقل كل شيء ، وأننا لم نصل بها إلى درجة الكمال الذي ننشده . وهي ـ كما تتمثل لنا في وضعها الدقيق ـ محاولة حاولناها بقدر ما أمدتنا مصادرنا من معلومات ، وماهيات لنا من وسائل ، فإن يكن ثمة قصور فلننشد مع المتنبي ، شاعر الكوفة العظيم :

وَأَتَعَبُ خَلْقَ اللَّهِ مِنْ زَادِ هِمَّةٍ وَقَصَّرَ عَمَّا تَشْتَهِي النَّفْسُ وَجُدُهُ

يوسف خليف

المصادر والمراجع

(أ) المصادر القديمة :

- (١) الآمدى : المؤلف والمختلف (مطبعة القدسي بالقاهرة ١٣٥٤) .
- (٢) الآمدى : الموازنة (طبعة صبيح بالقاهرة - بدون تاريخ) .
- (٣) ابن الأثير : الكامل فى التاريخ (ليدن ١٨٦٧) .
- (٤) الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠) .
- (٥) الإصطخرى : مسالك الممالك (ليدن ١٨٧٠ - ١٨٩١) .
- (٦) الأصفهاني : الأغاني (طبعات بولاق وساسى ودار الكتب - وقد أشرنا إلى كل طبعة فى هوامش البحث) .
- (٧) الأصفهاني : مقاتل الطالبين (مطبعة الحلبي بالقاهرة ١٩٤٩) .
- (٨) الأعشى : ديوان أعشى همدان فى كتاب الصبح المنير فى شعر أبى بصير نشر Rudolf Geyer (لندن ١٩٢٨) .
- (٩) ابن الأنبارى : نزهة الألبا فى طبقات الأدبا (طبعة حجر ١٢٩٤) .
- (١٠) البغدادى (الخطيب) : تاريخ بغداد (مطبعة السعادة بمصر ١٩٣١) .
- (١١) البغدادى (عبد القادر) : خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب (مطبعة بولاق - الطبعة الأولى) .
- (١٢) البغدادى (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم (مطبعة المعارف بمصر ١٩١٠) .
- (١٣) البلاذرى : أنساب الأشراف (طبعة القدس ١٩٣٦) .
- (١٤) البلاذرى : فتوح البلدان (ليدن ١٨٦٦) .

(١٥) الجاحظ : البيان والتبيين (لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٨ - ١٩٥٠) .

(١٦) الجاحظ : الحيوان (مطبعة الحلبي ١٩٤٣) .

(١٧) الجاحظ : رسائله (نشر J. Finkel - السلفية بالقاهرة ١٩٢٦)

(١٨) ابن الخزري : غاية النهاية في طبقات القراء (نشر برجشتراسر - مطبعة السعادة بمصر ١٩٣٣) .

(١٩) ابن حبيب : المحبر (طبعة حيدر آباد الدكن ١٩٤٢) .

(٢٠) ابن حجر : لسان الميزان (طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٣١) .

(٢١) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة (دار الكتب العربية الكبرى بمصر ١٣٢٩) .

(٢٢) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل (مكتبة الخانجي بمصر ١٣١٧ - ١٣٢١) .

(٢٣) ابن خرداذبه : المسالك والممالك (ليدن ١٨٨٩) .

(٢٤) ابن خلدون : المقدمة (المكتبة التجارية الكبرى بمصر - بدون تاريخ)

(٢٥) ابن خلدون : تاريخه (مكتبة النهضة بمصر ١٩٣٦) .

(٢٦) ابن خلكان : وفيات الأعيان (طبعة باريس ١٨٣٨) .

(٢٧) الدينوري : الأخبار الطوال (ليدن ١٨٨٨) .

(٢٨) الذهبي : تذكرة الحفاظ (طبعة حيدر آباد الدكن ١٨٩٧) .

(٢٩) ابن رسته : الأعلام النفيسة (ليدن ١٨٩١) .

(٣٠) ابن رشيقي : العمدة (مطبعة السعادة ١٩٠٧) .

(٣١) الزبيدي : مقدمة تاج العروس (المطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٠٦) .

(٣٢) الزمخشري : تفسير الكشاف (بولاق ١٢٨١)

(٣٣) ابن سعد : الطبقات الكبير (ليدن ١٩٠٩) .

(٣٤) ابن سلام : طبقات الشعراء (ليدن ١٩١٣) .

- (٣٥) السيوطى : الإِتقان فى علوم القرآن (طبعة محمود توفيق بالقاهرة - ١٩٣٥) .
- (٣٦) السيوطى : الاقتراح فى علم أصول النحو (طبعة حيدر آباد الدكن ١٣١٠) .
- (٣٧) السيوطى : بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة (مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٦) .
- (٣٨) السيوطى : تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين (المطبعة الميمنية بمصر ١٣٠٥)
- (٣٩) السيوطى : همع الهوامع شرح جمع الجوامع فى علم العربية (مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٧) .
- (٤٠) السيوطى : المزهرة فى علوم اللغة وأنواعها (مطبعة السعادة ١٣٢٥) .
- (٤١) الشافعى : الديارات (مطبعة المعارف ببغداد ١٩٥١) .
- (٤٢) الشبرخيتى : الفتوحات الوهية بشرح الأربعين حديثاً النووية (المطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٠٤) .
- (٤٣) الشهرستانى : الملل والنحل (مطبعة الأزهر ١٩٥١) .
- (٤٤) الطبرى : تاريخ الأمم والملوك (ليدن ١٨٧٩ - ١٩٠١) .
- (٤٥) الطوسى : اللمع فى التصوف (ليدن ١٩١٤) .
- (٤٦) العباسى : معاهد التنصيص (المطبعة البهية بمصر ١٣١٥) .
- (٤٧) ابن عبد ربه : العقد الفريد (لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٤٠ - ١٩٥٠) .
- (٤٨) أبو العتاهية : الأنوار الزاهية فى ديوان أبي العتاهية (المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩١٤) .
- (٤٩) العمرى : مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار (مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٤) .
- (٥٠) ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان (ليدن ١٨٨٥) .

- (٥١) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة (مطبعة النيل بالقاهرة ١٩٠٤) .
- (٥٢) ابن قتيبة : الشعر والشعراء (ليدن ١٩٠٢) .
- (٥٣) ابن قتيبة : عيون الأخبار (مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٥) .
- (٥٤) القسطلاني : إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى (بولاق ١٣٠٤) .
- (٥٥) ابن القيم : أعلام الموقعين (مطبعة النيل بمصر - بدون تاريخ) .
- (٥٦) ابن كثير : اختصار علوم الحديث (مطبعة حجازى بالقاهرة - ١٩٣٧) .
- (٥٧) الكمي : هاشميات الكمي (ليدن ١٩٠٤) .
- (٥٨) ابن المبارك : منتهى الطلب من أشعار العرب (مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٣ ش) .
- (٥٩) المبرد : الكامل (ليزج ١٨٧٤) .
- (٦٠) المبرد : نسب عدنان وقحطان (لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦) .
- (٦١) المرتضى : أمالى المرتضى (مطبعة السعادة بمصر ١٩٠٧) .
- (٦٢) المرزبانى : معجم الشعراء (مطبعة القدسي بالقاهرة ١٣٥٤) .
- (٦٣) المرزبانى : الموشح (المطبعة السلفية بمصر ١٣٤٣) .
- (٦٤) ابن مزاحم : وقعة صفين (الطبعة الأولى بالقاهرة ١٣٦٥) .
- (٦٥) المسعودى : التنبيه والإشراف (ليدن ١٨٩٣) .
- (٦٦) المسعودى : مروج الذهب (بولاق ١٢٨٣) .
- (٦٧) مسلم بن الوليد : ديوانه (ليدن ١٨٧٥) .
- (٦٨) المقدسى : أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم (ليدن ١٩٠٦) .
- (٦٩) ابن منظور : أخبار أبى نواس (مطبعة الاعتماد بمصر ١٩٢٤) .
- (٧٠) ابن النديم : الفهرست (ليزج ١٨٧٢) .
- (٧١) النسائى : سنن النسائى (المطبعة الميمنية بمصر ١٣١٢) .

المحتوى

الصفحة	
٥	المقدمة
٣٢٥ - ٤١	الباب الأول : الحياة
٤٣	الفصل الأول : الحياة السياسية
١٣٧	الفصل الثاني : الحياة الاجتماعية
٢٢٩	الفصل الثالث : الحياة العقلية
٧٣١ - ٣٢٧	الباب الثاني : الشعر
٣٢٩	الفصل الأول : الشعر والحياة السياسية
٤٤٩	الفصل الثاني : الشعر والحياة الاجتماعية
٦٤٣	الفصل الثالث : الشعر والحياة العقلية
٧٣٣	خاتمة
٧٧٥	المصادر والمراجع

، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٧١٧/١٩٩٥

I.S.B.N. 977-01-4241-7



Bibliotheca Alexandrina



0206249